萨满文化调查研究丛书
郭淑云 主编

金子一样的嘴

——满族传统说部文集

富育光 主编

满族说部：人类非物质文化遗产的重要成果
满族说部：历史学和民族学中的学术价值
满族说部：北方民族生活的百科全书
《乌布西奔妈妈》满语文本及其文学价值
《尼山萨满》与北方民族
《恩切布库》的文化解读
再论『乌勒本』
《窝车库乌勒本》辨析
五部『满族说部』之调查
田野调查视野中的满族说部
我的家族与『满族说部』
到哪里去找『金子一样的嘴』

學苑出版社

吉林省高校人文社会科学重点研究基地

长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心文库



萨满文化调查研究丛书

《金子一样的嘴——满族传统说部文集》

《萨满艺术论》

《域外萨满学译文集》

《“尼山萨满”文本辑录》

责任编辑：刘　涟

装帧设计：徐道会

ISBN 978-7-5077-3395-2



定价：48.00元



萨满文化调查研究丛书

郭淑云 主编

富育光 主编

金子一样的嘴

——满族传统说部文集

學苑出版社

图书在版编目（CIP）数据

金子一样的嘴：满族传统说部文集／富育光主编．—北京：学苑出版社，2009.7

（萨满文化调查研究丛书／郭淑云主编）

ISBN 978-7-5077-3395-2

Ⅰ．金… Ⅱ．富… Ⅲ．满族—民间故事—调查研究—中国—论文集 Ⅳ．I207.7-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2009）第 125290 号

责任编辑：刘　涟
封面设计：徐道会
出版发行：学苑出版社
社　　址：北京市丰台区南方庄 2 号院 1 号楼
邮政编码：100079
网　　址：www.book001.com
电子信箱：xueyuan@public.bta.net.cn
销售电话：010-67675512　67678944　67601101（邮购）
经　　销：新华书店
印 刷 厂：保定华升印刷有限公司
开本尺寸：720 × 960　1/16
印　　张：23
字　　数：400 千字
印　　数：0001-1500 册
版　　次：2009 年 7 月北京第 1 版
印　　次：2009 年 7 月第 1 次印刷
定　　价：48.00元

“萨满文化调查研究丛书”总序

郭淑云

在人类早期社会，萨满教不仅是特定群体的精神核心，也是一种社会化、全民化的意识形态。它深入于人们的日常活动里，贯穿于人们的处事态度中，与社会、氏族构成一体，是人们赖以生存的“生活科学”。萨满教的这种全民化特质，决定了萨满教在当时的社会生活中所占有的主导地位。时至近代，萨满教在信仰族众中仍然发挥着极其重要的作用。

一

萨满文化具有多方面的价值。其中，人与自然、人与人及个体自身的朴素的和谐观念，凝结着先民对自然和人类自身的认识，闪烁着智慧的光芒，较集中地体现了萨满文化的合理内核，彰显着萨满教的合理性和诸多科学思想启蒙的价值，构成了原始社会和谐共生的思想基础。

人与自然、他人和自身的关系问题，是人类始终需要面对的问题。不同的文化系统对三者关系的认识和处理方式亦不尽相同。信仰萨满教的民族以自然

崇拜、祖先崇拜及其仪式等独特的方式，对这些问题做出了阐释，形成了萨满教的朴素的和谐观。

自然崇拜是萨满教最古老的崇拜观念。早期的人类是自然之子，人们视自然与自身为一体，奉自然为生命之母，对大自然虔诚敬畏，由此形成了诸多禁忌意识。对于群体赖以生息的大地以及栖息其上的动植物均崇敬有加，取之有时有节，并世代因袭，形成民间不成文的习惯法。尽管信仰萨满教的先民对山河、土地、生物的保护措施多以神灵的名义实施，但千百年来这种敬畏自然、尊崇自然的原始生态意识有效地抑制了人类对大自然的损毁，客观上起到了保护自然生态、协调人与自然的关系之效果，体现了人与自然环境的和谐。

在萨满教的观念中，山川、河流、树木和各种动物皆有生命，有些还被赋予神性，奉为神明，形成很多禁忌，客观上对于保护生态环境，保护物种的繁殖，具有积极的意义。

渔猎民族对山神尊崇有加，赋予诸方面的内涵，如祖居地、灵魂归宿地等，岁时祭祀，禁忌颇多。如契丹人素有祭山之俗，其中黑山被视为灵魂归宿地，祭祀典礼尤为隆重，“其礼甚严，不祭不敢进山。”① 这种禁忌具有封禁的意义，无疑对山林、自然生物具有保护作用。清代统治者视长白山为满族的龙兴之地，奉之为圣山，对其采取封禁政策，禁止人们进山放牧、狩猎和采参，长白山遂成为野生动植物的乐园。“棒打狍子瓢舀鱼，野鸡飞到饭锅里”，这句流传在东北地区的谚语，生动形象地表达了这片土地上曾经存在过的生态环境，这不能不说与北方民族萨满教的生态观念和环保意识的影响有关。

神树崇拜观念在北方民族中也很普遍，至今仍有深远的影响。在北方农村，常有高大、挺拔或树形奇特的树被奉为神树，受到膜拜。哈萨克族认为独棵的古老树是神和鬼栖息的地方，人们不敢在这种树下休息，也不敢砍伐这种古老的树，怕触犯这里的神和鬼。②

在北方民族中盛行的敖包祭，其核心观念和精神实质即是自然崇拜观念。乌热尔图先生对此有过精辟的论述：“这一信仰将人的生存、人的行为方式、

① 厉鄂《辽史拾记》卷13。

② 《民族文化习俗及萨满教调查报告》，北京：民族出版社1993年版，第207页。

人们摆脱不掉的危机意识与大自然融为一体。”①

在北方的大地上，无数山川、河流、树木被人们赋予神性，注入神圣的宗教情感，成为被祭祀和保护的圣地。渔猎民族对江河及生息于其中的物产无限尊崇，已是众所周知。在辽宁西部一个满族聚居的村庄，一个形成于河流转弯处的深水潭，自古是甲鱼生息繁衍之理想之所，名叫老元汀。当地人对甲鱼怀有一种深深的神秘敬畏之情，尊之为老元，其中颇含感戴亲切的意思。老元汀的鱼很多，红翅子、白漂子、鲇鱼、鲫鱼，无所不有。但当地人即使在青黄不接的季节以野菜度日，也无人至老元汀撒网捕鱼，换钱糊口。夏季是老元产卵育子的季节，卵产下之后都埋在向阳的热沙里。每至这个季节，长辈们经常警诫后辈子孙，不可到老元汀沙漠上玩，若是惊扰老元产卵，或者无意中踏上沙里的老元卵，是要遭报应的。相传，100 多年前，一位德高望重的长辈出资，在山崖上选用花岗岩筑成一座元神庙。以后，每逢农历初一、十五，人们必来元神庙进香。若遇淫雨绵绵的季节，也常到这里祈祷免遭洪水之祸。这种习俗直至建国前一直延续未断。②

北方民族基于大自然崇拜观念形成的朴素的生态伦理观念，视自然及栖息其中的生物为有灵性之物，人与它们彼此和谐共处，相互依存以及长期积淀的一套调节生态平衡、协调人与自然的关系、自然与人类共生的生态调解机制，富有科学的因素和真理的意义。通过人们的观念和自主行为，使人类在特定的自然环境中，实现了人与自然的和谐，这对于我们今天的环境保护和资源开发等项工作，仍有着值得借鉴的意义。这一点也体现了原始文化在时空上的穿越性。正是从这个意义上说，人们视萨满为大自然的守望者。

社会和谐具有系统性，其中人与人的和谐是社会和谐的基础。人与人之间的和谐主要体现在氏族的内凝力及其人与人之间的友爱、融洽上。这种内凝力和友爱、融洽，只有通过群体认同的方式才能得以实现，而萨满文化中的“祖先崇拜”正是这样一种实现的方式。

萨满教是氏族宗教，祖先崇拜是其重要的崇拜观念，定期举行祭奠共同祖

① 乌热尔图《呼伦贝尔笔记》，呼和浩特：内蒙古文化出版社 2004 年版，第 39 页。

② 陈复兴《故乡的老元汀》，载《辽沈日报》1995 年 6 月 12 日。

先的活动是萨满教的主要内容。这种周期性的祭祀活动犹如盛大的节日，使来自四面八方的族众欢聚一堂，为族人创造了一个相互沟通、团结凝聚的机会。祭祀仪式营造了一个以共同的情感和情绪为基础的文化心理场，在这种特殊的氛围中，人们的精神获得了共振、思想产生了共鸣，有助于消除氏族成员之间的隔阂，增强了每一位氏族成员的认同感和归宿感，使人与人之间关系更为融洽，情感得以升华，氏族群体更加团结和稳定，从而有助于实现人与人之间的和谐。当然，在祖先崇拜观念下形成的人与人之间的友善、和谐，带有突出的氏族性和血缘性。这既是萨满教和谐观的特征，也是它的局限性。

一个社会的和谐从根本上说是以人与人之间的和谐为前提的，而这种和谐又一定程度上依赖于个体身心的和谐。正是从这个意义上说，社会成员的身心和谐是社会和谐的基础。在萨满教观念体系中，虽没有形成系统的身心和谐的思想观念，但在长期的社会实践中，却积累了一系列身心和谐的方法，有助于萨满和氏族成员在一定程度上实现身心平衡。这既是萨满祭祀活动的主要目的之一，也体现了萨满教的一个重要功能——通过仪式达到氏族成员的身心和谐。

对于“萨满”这个特殊群体来说，萨满领神仪式对于解决他们的心理危机具有普遍性，又具有一定的实效性。民族学调查资料表明，每位萨满在走上“萨满之路”之前，大多要经历一个身心痛苦的时期，其症状表现为精神失常、久病不愈、病祸交加，等等。这种个体生命出现危机的现象，被学术界统称为“萨满病”。萨满病及其诸多表现形式是一种复杂的现象，从某种意义上说是特定民俗文化的产物。也就是说，它赖以存在的社会环境是以萨满教多神崇拜观为主导意识的地区和民族，是在萨满教观念直接影响下出现的特殊的精神现象和文化现象。每当遇到这种情况，人们只能到萨满文化中寻求治疗方法，通过集精神、心理和民俗文化、医疗于一体的萨满医疗体系，使患者得到康复，或通过成为萨满的一员来寻求心灵的归宿、获得身心健康。正是从这个意义上说，萨满领神仪式对于每一个个体而言具有实现身心平衡，缓解生命危机的意义。

萨满对于其所属的群体也有预防群体心理疾患，缓解族众心理危机的作

用。俄国著名民族学家史禄国称萨满为氏族的“安全阀”。① 在信仰萨满教的民族中，萨满教是作为一种具有预防作用的信仰体系出现的。因而在这些民族中，萨满病和萨满领神并非单纯的个体现象，而是一种社会现象。一个人从患萨满病到成功治愈（成为萨满）的过程，是在群体帮助下摆脱个体危机、解决个人身心冲突的过程。而这个过程的结果，是氏族或部落又有一位萨满产生，而萨满是可以对其所属群体的精神性疾病产生预防和遏制作用的。从这个意义上说，萨满领神和氏族的卫生防预系统息息相关，在一定程度上预防了精神疾病在特定群体中的蔓延，并成为氏族的“安全阀”。法国学者菲普·米特拉尼曾指出：“萨满教之所以改变病理学或群体内部个人所感到的压力，正是因为它给那些最强烈地感受到压力的个人提供了一个摆脱困境的角色；在没有萨满的社会里，如果没有这种角色，那些相同的因素会加剧个人的不安并增加混乱。”② 这段论述深刻地揭示了萨满教对于特定群体精神心理疾病蔓延的预防作用，也体现了氏族在预防心理疾病方面的愿望和对萨满的期待。

萨满医疗体系有助于个体实现身心平衡。现代医学表明，人患病多与精神、情绪有关。特别是在传统社会中，人类自身力量渺小、无助并无法把握个人命运，对自然世界的迷惑不解，使他们经常处于恐惧、紧张、迷惘的状态下，萨满教信仰的种种禁忌，也常使人因某种行为不当而产生内疚、自责的心理，这不仅容易诱发抑郁症和神经系统的疾病，也能导致其他病变。与现代人相比，古代先民化解内心焦虑、调整心理平衡的方式非常有限。萨满教仪式在特定历史条件下为人们提供了宣泄不良情绪，排解焦虑与忧愁，达到身心和谐的可行的途径。对解除个体的心理疾患，实现身心平衡，曾发挥过重要作用。其内在的机理包括多方面：虔诚的信仰可激发人固有的内在潜力，使患者自身获得一种精神力量，从而调动人体的潜能，实现机体和生理的顺畅，从而达到不治而愈的效果；通过一系列象征手段向病人进行心理暗示，从心理上去除患者的病因，从而解除他们的精神负担，在心理上产生安抚效应，有助于促使病

① S. M. Shirokogoroff, 1935, Psy chomental Complex of the Tungus, London: Kegan Paul, Trengh, Trubner, p. v267.

② ［法］菲普·米特拉尼《关于萨满教的精神病学探讨评述》，载《第欧根尼》1993 年第 2 期。

人实现心理和精神平衡；萨满运用多种情绪宣泄法，使患者的负面情绪得到淋漓尽致的宣泄，特别强调与患者的情感交融和情绪互动，以群体炽热的情绪感染患者的精神，使患者融入群体关爱的怀抱中，重新获得心灵的宁静和平衡的心理。

萨满文化是我们的祖先传承下来的精神遗产，由于内涵着极强的向善性，它总序的潜在的价值正日益受到人们的关注。在西方社会，随着科学和医学的巨大发展，往往产生一种对精神现实的否定。因而，萨满教被视为“能够提供回归成为一个完整的人的一种精神实践道路，一种回归人类祖先智慧的道路”。美国萨满基金会主席迈克尔·哈纳博士给“2001 年吉林国际萨满文化学术研讨会”组委会发来的贺信中的这段话，应该对我们有所启迪。

在当代经济最发达的北美地区，面对种种压力和困惑的都市人，试图从萨满体验中汲取营养，以解除他们的精神痛苦和心理压力，感受超凡的体验，开发自身的潜能，使古老的萨满生理、心理体验在现代社会中焕发了活力。在北美地区蓬勃兴起并具发展势头的“新萨满教”倡导将古老的萨满经验和方法，应用于现代心理医疗之中，通过接受特设的系列课程的培训和自我修炼相结合的方法，使学员们掌握萨满体验的方法和萨满式医疗技术，以实现人的心灵与客观世界的和谐，达到身心平衡、强身健体的目的，最大限度地体现人的本性，发挥人的潜能。

萨满教作为民族民间文化最稳定的因素，承载着历史的积淀，又关联着当代北方诸民族的精神世界，是一个承接历史与现代的载体。从北方民族的精神生活方面考察，萨满教所弘扬和体现的民族至上的集体主义精神，故土观念、生生不息的顽强生存意识、崇尚勇武的英雄主义及以集体的力量抗衡大自然的精神实质，对于北方民族精神、个性品质的陶冶和形成具有重要的作用，至今仍有深远的影响。在现代社会，萨满教古老的智慧给予人们诸多启迪：萨满教为人们提供了一个观察世界、认识世界和人类自身的独特视角和眼光；对自然的敬畏，对祖先的崇仰，使人们对赖以生存的自然环境和血脉根基的祖先怀有敬畏之心，使人们懂得尊重，学会感恩，认识到自身的有限和集体的力量。如今，古老的萨满教智慧正逐渐被人们认识和利用。美国萨满教基金会成功地将萨满经验与心理医疗、潜能开发相结合，其影响日益深远。美国成功企业家、

公众演说家理查德·怀特利在其所著《公司萨满》① 一书中，富有创造性地将萨满教运用于现代生活，特别是将古代的萨满智慧应用于复杂的商业问题，揭示了信仰、经验和直觉对于企业领导的重要意义。

二

萨满教的跨文化性、跨地域性、跨学科性，预示着萨满教研究将具有广阔的发展前景和诸多创新领域，也彰显出它在各方面的学术价值。

首先，萨满教研究有助于宗教理论的丰富和发展。

宗教学作为一门独立的人文学科，是一个关于宗教本质和一般发展规律的系统。宗教起源和发展问题从来就是宗教学研究中一个备受关注的至关重要的问题。但探索宗教起源问题可谓困难重重。正如段德智教授所指出的：“不管人类考古的技术如何先进，在宗教起源问题上，我们都将面临着一个相当宽阔的未知的或至少是不确定的领域。在一定的意义上，我们甚至可以说，我们永远不可能获得宗教在史前时期的‘绝对起源’……而且我们对宗教起源问题所作出的所有解释都会由于以上所说的理由而难免带有某种‘偏见’或某种‘主观色彩’。”②

然而，宗教起源问题如同巨大的磁场吸引着古往今来许多思想家倾力投入。他们围绕着宗教起源问题，提出过各种不同的观点，形成过种种不同的宗教起源理论。其中，影响较大者，有泰勒的“万物有灵论”、斯宾塞的“祖灵论”、史密斯、杜尔凯姆和弗洛伊德等人的“图腾说”、马雷特的“前万物有灵论”、施米特的“原始启示说”或“原始一神论”，等等。他们各执一词、自成一派，一度形成百家争鸣的态势。纵观各种宗教起源学说和宗教发展理论，既各自具有合理的内核，又难免有一些偏颇之处。其中既有理论和方法论方面的局限，更由于当时的学者们所依据的原始宗教信仰的资料各不相同。在此基础上建立起来的学术思想和学说体系各异并有所局限则是自然的了。

对此，国内外一些学者提出了自己的观点。英国宗教学家 E. E. 埃文斯·

① ［美］理查德·怀特利《公司萨满》（俞利军译），北京：华夏出版社 2004 年版。
② 段德智《宗教概论》，北京：人民出版社 2005 年版，第 6—7 页。

普总序里查德是一位有着丰富的田野调查经验的宗教学家。在《原始宗教理论》① 一书中，基于其掌握的大量的田野调查资料，他对西方宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学领域中的原始宗教理论进行了尖锐的批判。他认为，西方许多宗教学家的理论所依据的资料，缺乏调查，并多有失实之处。他主张只有经过田野调查验证的理论才具有指导意义，这一思想成为《原始宗教理论》一书的精髓。

我国著名宗教学家吕大吉教授指出："各种宗教起源论和宗教发展观都有一定的事实根据，从不同方面加深了我们的认识。我们不是因此而离开真理，而是更接近真理。学术上的争论只不过是在告诉我们：应当在更广大的范围内加强对世界各民族原始宗教的调查研究，收集更全面、更系统、更完整的事实，为进行新的理论综合打下更坚实的资料基础。"②

对宗教起源问题作进一步深入的探讨，既有待于史前考古的重大发现与研究的突破，同时对世界各民族原始宗教资料进行系统搜集、梳理与深入研究，也是一个不容忽视的途径。

萨满教通常指东起白令海峡、西迄斯堪的纳维亚半岛的欧亚大陆北部乌拉尔一阿尔泰语系。各民族以自然崇拜和祖先崇拜为主要崇拜对象，以氏族为本位的早期宗教形态。也有广义地借指当今世界各地原始社会土著民族信仰的宗教形态。西方萨满教学界更将萨满教范围界定为人类社会历史上所有与上述形式相似的宗教现象和宗教形式。

萨满教产生于原始社会，是人类最初的宗教形式。尽管随着社会的发展、经济生活的变化和社会形态的变迁，萨满教形态也发生了诸多变异，甚至成为历史的陈迹，但在一些民族中，萨满教至今仍存活着、传承并活动着，其精神实质和基本内核大多被保持着。萨满教丰富的表现形式、突出的个性特征及各民族萨满教共有的特点诸如氏族性及由此体现出来的血统与神统的一致性、多神崇拜观念、宗教活动的功利性及蕴含着原始文化的综合体的特质，不仅有助

---

① ［英］E. E. 埃文斯·普里查德《原始宗教理论》，北京：商务印书馆2001年版。

② 吕大吉《中国宗教和中国文化导引——关于〈中国各民族原始宗教资料集成〉》，载吕大吉《从哲学到宗教学》，北京：宗教文化出版社2002年版，第687页。

于我们认识人类早期的宗教形态，而且对于考察宗教的起源和本质，也有着重要的意义。

达尔文的进化论引发的思想革命，对近现代宗教研究产生了深远的影响，宗教发展观的确立和发展即是一个重要成果。宗教同其他事物一样，不仅有一个变化、发展和演进的过程，而且这种变化还是宗教赖以存在的根本原则。这种认识使宗教的发展、演变的历史过程成为宗教学研究的重要内容，备受重视，宗教史学成为宗教学中的一个主要的分支学科，从史学的视角考察宗教，也成为宗教研究的基本方法之一。

萨满教对于考察宗教的发展、演变同样具有重要的意义。一方面萨满教从自然崇拜到祖先崇拜的发展，从多神崇拜到一些民族中出现原始至上神的变化；从氏族萨满到出现地域萨满和职业萨满的演变，从萨满教仪式的神圣性向世俗化趋势的嬗变，皆揭示着宗教演变的轨迹和宗教发展的规律。另一方面，萨满教与其他宗教的相融与变异，在各种政治、军事、文化及宗教等外来力量的影响下出现的种种变化，也体现出宗教演变的复杂性。这些都为探讨宗教的发展、演变提供了宝贵的个案资料。在一些民族中，萨满教历史序列清晰，发展脉络可见，运用考古学、历史学和民族学的资料与方法，考察这些民族萨满教发生、发展和演变的历史轨迹，不仅对于认识萨满教的本质和规律很有意义，对于揭示宗教的发展和变化也富有借鉴价值。尤为难得的是，现存的萨满教遗存堪称特定民族原始社会的“活化石”。它从原始社会走到现代社会，承载着不同历史时期的信息，烙下不同时代的印记，为我们研究宗教的发生和发展，提供了鲜活的资源。

其次，萨满教研究是探索原始文化的有效途径。

研究萨满教的意义不仅限于宗教学研究。萨满教对于原始文化的起源也具有重要的催生作用，并成为原始文化诸种形式的母源。在相当长的历史时期，萨满教是氏族的精神核心。这种特殊的地位，使其影响和渗透力无所不在。在萨满教与其他文化系统的关系上，即表现为一种浑然一体的特征。萨满教突出的包容性，使其成为多种文化形式孕育的母体：萨满教的崇拜观念及其禁忌，曾是人们行为的准则和道德的标准，并形成了最初的伦理道德规范。萨满教弘扬的集体主义、英雄主义精神，对特定民族伦理道德观念的形成，也曾产生过

深远的影响；作为对宇宙自然和人类自身探索的结晶，萨满教原始观念包含着原始哲学、原始思维等多方面内涵；以天穹崇拜为核心的大自然崇拜和动植物崇拜是在人们对自然和生物有了一定认识的基础上产生的，既反映了人类对自然世界探索的愿望和追求，也记录了人类早期对自然世界探索的成果，从而孕育了早期天文学和生物学的萌芽；历算、医药、预测、文字等知识为萨满从事祭祀、占卜、巫术、治病等神事活动所必备，客观上促进了这些知识门类的发展；萨满教祭祀与生产活动的相适应，不仅为人们从事生产活动作了必要的精神准备，也有助于渔猎、畜牧等生产技术与经验的交流与传播；被视为萨满教经典的萨满神词是典型的民间口头文学作品，它们既是原始神话、诗歌、传说等原始文学传承的重要源泉，又是最早记载氏族历史、氏族地理的乡土史志；作为沟通人神的特殊语言和人们表达情感，宣泄情绪的特殊手段，鼓乐歌舞是萨满教祭祀的重要表现形式，许多原始音乐、舞蹈正是通过萨满的世代吟唱舞动得以传承至今，萨满也因此成了最早的乐师和音乐、舞蹈家；形态各异的萨满神偶、神像、神器、神服及其佩饰都是别具特色的造型艺术作品，凝结着先民的思想感情，表现着先民的审美情趣。

总之，萨满教是北方人类文明形成并发展的重要基因和载体。它蕴涵着北方先民在漫长的历史进程中形成的思想观念，积淀着先民的心理意识，融会了北方先民史前哲学、自然科学、医学、历史、文学、艺术、体育、民俗等诸多文化成就，保留了丰富多样的原始文化形式。可以说，人类现有的主要知识门类，溯其源，大多可在萨满教中见其发端。由此我们认为，萨满教是原始文化的综合体，具有综合性的历史文化价值。百余年来，萨满教对于人类文化的认识和承继价值早为世界各国学者所认同与瞩目，其影响已远远超越了地域范围。萨满教被视为北方远古社会极其珍贵的“活化石”，成为人文学者研究原始文化的重要途径之一。

三

作为人类最古老的宗教形态，萨满教是一种世界性的现象，主要流布于东北亚、北美、北欧等地区。我国是一个萨满教资源丰富的国度，地处萨满教流

布的核心区域，历史悠久，涉及民族众多。如果按照近年国际学术界流行的广义萨满教理论，我国南北方诸多民族的原始宗教形态大多应纳入萨满教研究的范畴内。张光直教授指出的中国上古社会具有萨满式文明的性质的学说，则使中国萨满教研究的视野和领域得以进一步拓展。即使以传统的狭义萨满教理论观之，我国阿尔泰语系十多个民族的萨满文化形态也相当丰富。这些民族地处萨满教流布的核心区域，传承久远，萨满教形态兼具典型性和突出的个性特征。其中有些民族至今仍信奉萨满教或保留着丰富的萨满文化遗迹，使我国北方诸民族萨满文化具有活态传承的性质，引起国际学术界的广泛关注。

在国际学术界，萨满教研究已经成为一门独立的学科，有近 200 余年的历史，形成了若干学派和研究中心，北欧、西欧、北美、日本、韩国、俄罗斯等地区和国家都素有萨满教研究传统。萨满教研究吸引着世界各国大批宗教学者、民族学者、文化学者、心理与生理学者、医学工作者等多学科学者的热心关注和倾心投入，积累了丰富的田野调查资料并出版了数以千计的学术著作，成立了国际性的研究机构——国际萨满教研究会，创办了会刊《萨满》，并定期举行国际性的学术会议。萨满教研究已成为国际人文学科的热门之一。相形之下，由于起步晚，学科基础理论薄弱、研究方法滞后和学术队伍处于自然成长状态等原因，我们的研究距国外的研究水平还有很大的差距，距离建立一门独立完整的学科，还有很长的路要走，既要不断积累能够揭示该学科内在规律性的具体研究成果，又要建立符合中国萨满教实际的基本理论体系。萨满学是一个世界性的学问，中国学者不仅要对中国萨满教文化做深入系统的研究，而且应该有能力研究国际萨满教学界关心的一般和前沿的学术问题，并提出自己的独特见解，在此基础上才能实现与世界接轨和与世界对话。

建设中国萨满学的学科体系，是一个长期的系统工程，是需要几代学人不懈努力，逐步完成的学术事业。近 30 年来，尽管中国萨满教研究取得了长足的发展，但仍处于学科奠基阶段。资料的积累、理论的建设和人才的培养是学科的基础性工作。对于任何一个学科来说，资料的积累、理论的建设二者都是相辅相成，相得益彰的。以来自民族民间的萨满教为研究对象的萨满学学科建设尤其如此。只有尽可能全面、系统、详尽地占有和把握各民族萨满教的资料，尽可能完整、准确地了解各民族萨满教的历史事实，才能富有成效地开展

萨满教学术研究，并为中国萨满教理论建设奠定坚实的基础。同样，理论基础对于民族志资料的收集、积累，又具有重要的指导意义。史禄国对此有过精辟的论述："没有理论基础，现代物理学就一天也不能存在。这一点对民族志学来说同样是正确的。因此，在民族志中有两方面必须加以区别。即，一是新证据的收集。这要依靠一些理论训练，并完全拥有用于收集证据的现代方法。第二点是调查方向应依据广泛的理论准备、事实方面的知识和对方法的熟练掌握。"① 此外，对于萨满教这样一个综合性的研究对象，多学科交叉、诸方法并举，多视角观察及不同学科学者的通力合作乃势所必然，这对于提高萨满教研究的整体水平，推动我国萨满教研究的深入开展，创建中国萨满学的学科体系亦至关重要。

众所周知，一种信仰文化，无论属于哪个时代，都有它存在的历史必然性。民族的信仰文化是民族的生命。然而，随着现代化的进程和传统文化生态的迅速变易，我国传统的萨满文化形态正在走向式微。尽管如此，萨满教作为北方民族的精神信仰，在民间有着根深蒂固的影响，人们仍保留着回归本性的记忆。在这个文化、信仰多元化的时代，萨满教正以多种变异形态顽强地存活着。原有的以氏族为本位的萨满渐为地域型萨满所取代；原本以服务氏族为宗旨的萨满正在向着职业化的方向演变。以萨满文化为主体的民俗产业又使萨满教与经济发展发生了联系，从而使其受到前所未有的关注。在信仰萨满教的北方民族中，萨满教的思想观念业已积淀于人们的心理，并外化为民间习俗和行为方式，在民众中产生着深远的影响。"新萨满"现象、萨满教复兴问题和萨满产业化问题是许多萨满教流布的区域和国家都面临的问题，当下我国的一些民族和地区也正面临这些问题。日本南山大学的彼德教授曾以《"无萨满"的萨满时代》为题撰文，论述了我国北方一些民族萨满教的现行形态及其特征。国际萨满教研究会主席霍帕尔先生对生活在都市的萨满后裔对传承萨满文化具有责任感，举行各种传承活动给予肯定，认为是传承萨满教传统的一种方式。他指出："我很受我已故且突然去世的朋友之言的鼓励，因为居于城市的年轻

---

① S. M. Shirokogoroff, 1935, Psy chomental Complex of the Tungus, London: Kegan Paul, Trengh, Trubner, p. v2.

的男女萨满后裔将他们自己看作传统的继续，并令人信服地讲述他们继承传统的道德责任。这种倾向意味着不仅地域萨满教存活着，在20世纪末发展良好，而且将很好地延至21世纪。正如下面的名句所言：‘萨满教过去活着，现在活着，将来也将继续活着’”。①

这种错综复杂的情况，使我们面临着多方面的挑战。每位从事萨满教文化调查研究的学者，对这种独特的民族民间文化，对萨满教传达的民间精神都有着深厚的情结。面对着它的式微，不免有一种难以言表的情绪，并由此生发出抢救萨满教文化遗产的紧迫感和强烈的责任感，这既是每位从事萨满教研究的学者难以规避的精神归宿，也是历史赋予我们的神圣使命。萨满教的种种变异形态及因此出现的新情况，又为萨满教学术研究和理论研究提出了许多新问题，使我们深感任重而道远。

我们地处中国东北萨满教基地，具有从事萨满教研究得天独厚的优势。多年来，我们立足这一基地，开展萨满教田野调查与研究，有着长期的积累。2004年，受长春师范学院领导之邀，我调入该校，组建了中国首家萨满文化研究所。在此基础上，整合学校相关院所的科研力量，成立了长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心，并于2006年12月被评为吉林省首批普通高校人文社会科学重点研究基地。建所伊始，著名学者任继愈先生曾指示我们将“积累资料，培养人才”作为立所之本。四年来，我们基于原有的基础，在资料积累和学术研究方面做了一些探索。

本丛书部分地荟萃了我们的研究成果。作为一项长期的系列工程，本丛书主要包括资料汇编、调研报告、学术著作、国外相关论著译介等四方面的内容，完成一部，出版一部，旨在通过这些基础性的工作，培养专业人才，形成学术梯队，为推动我国萨满教学术研究和理论建设做出我们应有的贡献。

---

① [匈] 米哈依·霍帕尔《世纪之交的萨满教研究》(郭淑云译)，载《满语研究》2002年第2期。



目录







试论满族说部

谷长春

中华民族大家庭中的满族，同其他民族一样有着自己独特的文化源流，作为非物质文化遗产的满族传统说部，是满族民族精神和文化传统的重要载体之一。“说部”，是满族及其先民传承久远的民间长篇说唱形式，是满语“乌勒本”（ulabun）的汉译，为传或传记之意。20世纪初以来，在多数满族群众中已将“乌勒本”改称为“说部”或“满族书”、“英雄传”。说部最初用满语讲述，清末满语渐废，改用汉语并夹杂一些满语讲述。在漫长的历史进程中，满族各氏族都凝结和积累有精彩的“乌勒本”传本，口耳相传、代代承袭，保有民族的、地域的、传统的、原生的形态，从未形成有完整的文本，是民间的口头文学。清末以来，我国社会发生了翻天覆地的变化，由于历史的、社会的、政治的、文化的诸多原因，满族古老的习俗和原始文化日渐淡化、失忆甚至被遗弃，及至“文革”，满族传统说部已濒临消亡。抢救与保护这份珍贵的民族文化遗产已迫在眉睫。现在奉献给读者的《满族口头遗产——传统说部丛书》，是抢救与保护满族传统说部的可喜成果。

吉林省的长白山是满族的重要发祥地。满族及其先民世世代代在白山黑水间繁衍生息，建功立业，这里积淀着深厚的满族文化底蕴，也承载着满族传统

说部流传的历史。吉林省抢救满族传统说部的工作始于20世纪80年代初。在党的十一届三中全会解放思想、拨乱反正精神的指引下，民族民间文化遗产重新受到重视，原吉林省社会科学院有关科研人员，冲破“左”的思想束缚，率先提出抢救满族传统说部的问题，得到了时任吉林省社会科学院院长、历史学家佟冬先生的支持，并具体组织实施抢救工作。自1981年起，吉林省几位科研工作者背起行囊，深入到吉林、黑龙江、辽宁、北京以及河北、四川等满族聚居地区调查访问。他们历经四五年的艰辛，了解了满族说部在各地的流传情况，掌握了第一手资料，并对一些传承人讲述的说部进行了录音。后来由于各种原因使有组织的抢救工作中断了，但从事这项工作的科研人员始终怀有抢救满族说部的“情结”，工作仍在断续进行。

1998年，吉林省文化厅在从事国家艺术科学规划重点项目《十大艺术集成志书》的编纂工作中，了解到上述情况，感到此事重大而紧迫，于是多次向文化部领导和专家学者汇报、请教。全国艺术科学规划领导小组组长、中国文联主席周巍峙同志，文化部社文图司原司长陈琪林同志，著名专家学者钟敬文、贾芝、刘魁立、乌丙安、刘锡诚等同志都充分肯定了抢救满族传统说部的重要意义，并提出许多指导性的意见。几经周折，在认真准备、具体筹划的基础上，于2001年8月，吉林省文化厅重新启动了这项工程。2002年6月，经吉林省人民政府批准，省文化厅成立了吉林省中国满族传统说部艺术集成编委会，团结省内外一批专家、学者和有识之士，积极参与满族说部的抢救、保护工作。

这项工作，得到中国民间文艺家协会以及黑龙江、辽宁、北京、河北、吉林等省市民间文艺家协会和有关人士的认同与无私帮助，特别是得到了文化部和有关部门的鼎力支持。2003年8月，满族传统说部艺术集成被批准为全国艺术科学“十五”规划国家课题；2004年4月，被文化部列为中国民族民间文化保护工程试点项目；2006年5月被国务院批准为第一批国家级非物质文化遗产名录。

这使我们增强了责任感、使命感和克服困难的信心。根据文化部和中国民族民间文化保护工程中心有关指示精神，我们对满族说部采取全面的保护措施，不但要忠实记录，保护好文本，还要保护传承人及其知识产权；不但要保

护与说部的讲述内容和表现形式相关的资料，还要保护与说部传承相关的文物，从而对满族说部这一口头遗产进行整体保护。我们坚持保护为主、抢救第一的原则，以只争朝夕的精神，组织科研人员到满族聚居地区深入普查，扩大线索，寻源探流，查访传承人，利用现代化手段，通过录音、录像、文字记录等方式采录传承人讲述的说部。在记录整理过程中，不允许增删、编改，只是在文法、句式、史实方面作适当的梳理和调整，严格保持满族传统说部的原创性、科学性、真实性，保持讲述人的讲述风格、特点，保持口述史的原汁原味。

几年来的工作，使我们深感“抢救”二字的重要。目前健在的传承人多已年逾古稀，体弱多病，渐渐失去记忆。就在两三年前，我们刚刚采录完傅英仁、马亚川讲述的说部，还没来得及进一步发掘其记忆宝库，他们就溘然长逝了。一些熟悉往昔满族古老生活的长者和说部传承人，如20多年前我们曾经访问过的黑龙江省的富希陆、杨青山、关墨卿、孟晓光，吉林省的何玉霖、许明达、关士英、赵文金、胡达千、张淑贞，辽宁省的张立忠，北京市的陈氏兄弟、富察·庄净，河北省的王恩祥，四川省的刘显之等先生都已相继谢世，使其名传遐迩、珍藏在记忆中的说部未能结集出版，成为永远的遗憾。今天出版这套丛书，也是对他们最好的纪念。

《满族口头遗产——传统说部丛书》所选的作品，都是满族各氏族传承人讲述的优秀传统说部的忠实记录，反映了满族及其先民自强不息、勤劳创业、爱国爱族、粗犷豪放、骁勇坚韧的民族精神，具有很强的思想震撼力和艺术感染力，可以说是我国民间文学中的宝贵珍品，具有较高的科学价值。

它的出版，不仅是对弘扬我国优秀民族文化遗产，建设社会主义先进文化的贡献，而且也为世界非物质文化遗产保护工程增添了光彩。

一、满族传统说部产生的历史渊源

满族及其先民是一个有着悠久历史的古老民族。满族的先民肃慎人自古就在白山黑水一带繁衍。据《山海经》载：“东北海之外……大荒山中有山，名曰不咸，有肃慎氏之国。”《孔子家语》卷四载：肃慎曾以“楛矢石砮”为信

物贡服于周天子。而后，汉、魏、晋、南北朝之挹娄、勿吉，隋唐之靺鞨，辽宋之女真，明清之满洲，这些同属于肃慎族系，只是不同朝代称谓不同罢了。唐朝初年，靺鞨人曾建立“渤海国”，是北方少数民族的地方政权，史称“海东盛国”。辽代以降，满族先世黑水女真部迅速崛起，其首领阿骨打，承继祖业，敏黾韬晦，扫平有200余年历史的桀骜恃强的庞然大国———辽王朝，建立了雄踞北方的大金王朝。到金世宗乌禄时代，在文化和经济等诸方面均达到了鼎盛时期，史称“小尧舜”。明末，建州女真首领努尔哈赤统一女真诸部，建立中国历史上又一个东北少数民族地方政权“后金”。其后人又从建立大清国，到打败明王朝，定鼎中原。满族及其先民绵长的、一脉相承的历史，是满族传统说部赖以产生的客观基础。

满族是一个创造源远流长、光辉灿烂文化的民族。满族及其先民女真人作为北方边远的游牧、渔猎少数民族，能够两度逐鹿中原，建立政权时间长达420年，对统一中国版图，形成中华民族多元一体的历史格局产生了深远影响，做出了重要贡献，这是与其独特的文化和顽强、坚毅的民族精神分不开的。一方水土养一方人。满族及其先民历经3000余年的风雨沧桑，世代生活在广袤数千里的莽莽山林，征伐变乱的砥砺，苦寒环境的锤炼，培育了自己的民族精神与品格，使他们成为粗犷剽悍、质朴豪爽、善歌尚勇、多情重义，“精骑射，善捕捉，重诚实，尚诗书，性直朴，习礼让，务农敦本”（《盛京通志》）的民族。渤海的武人颇喜角斗，以骁勇为荣，有“三人渤海当一虎”（宋·洪皓《松漠纪闻》）之谚。靺鞨人盛行歌舞之风，其渤海乐不仅传入中原王朝和日本，而且在民间不断延续流传。金太祖完颜阿骨打在对辽作战相当激烈的时候，便命开国元勋完颜希尹创制女真文字，在金朝建国不久的太祖天辅三年（1119年）正式颁行，当时被称为国书。女真有了文字，促进了文化的发展。

歌伴舞在民间广为盛行，有些贵族子弟为求佳偶，常“携尊驰马，戏饮其地，妇女闻其至，多聚观之，间令侍坐，与之酒则饮，亦有起舞讴歌以侑觞者。”（《三朝北盟会编》）这说明，女真民间一直保持先祖古朴的风俗习惯。随着北宋灭亡，金人大量入关，女真民间歌舞很快传遍中原大地，甚至在金、元杂剧中广为传唱。满洲统治者从建立后金到入主中原，注意保持满族及其先

民尚武骑射和语言风俗方面的独立性。努尔哈赤时期创制满文，皇太极时期改革老满文，推动了民族文化的发展。康、雍、乾等几代皇帝，在强调“国语骑射”为治国之本的同时，也注意各民族之间的文化交流与融合，特别是积极吸收汉文化。这是满族传统说部得以滥觞的文化根源。

几度争战几度崛起，几度鼎盛几度衰落，漫长的历史充满着可歌可泣的英雄人物和壮烈悲怆的故事，构筑了深厚的文化根基，从而孕育和产生了古朴而悠久的满族民间口头文学——传统说部。满族说部的形成与传播，历史相当久远。满族先民，在从肃慎、挹娄到靺鞨以及创建大金国的历史过程中，各氏族、部落迁徙、动荡、分合频繁，到明中叶以后，随着女真社会内部矛盾日益尖锐，强凌弱，众暴寡，各部落之间互相争雄，连年战乱，及至进入清代，内部争斗不断，外患与内祸迭起，这使各个氏族都无法选择地交织在历史的漩涡里，涌现众多的英雄人物和感人的业绩。满族及其先民凭借自己对善恶美丑的感受和对社会现象的审视，把一桩桩、一件件值得传诵、讴歌的人和事，详细地记载在各个氏族世代传承的口碑之中，以此谈古论今。为此，不遗余力地随时积累、记录、采集、传扬本氏族的英雄故事，以光耀门楣、激励族人。满族诸姓氏间，都以据有“乌勒本”而赢得全族的拥戴和尊重，“乌勒本”令族众铭记和崇慕。

满族传统说部的广泛流传得益于“讲古”的习俗。满族及其先世女真人，是一个讲究慎终追远，重视求本寻根的民族。他们通过“讲古”、“说史”、“唱颂根子”的活动，将“民间记忆”升华为世代传承的说部艺术。讲古，就是一族族长、萨满或德高望重的老人讲述族源传说、家族历史、民族神话以及萨满故事等。元人宇文懋昭所撰的《金志》中说，“女真金代习俗”，“贫者以女年笄行歌于途，其歌也乃自叙家世”。这说明在女真时期就有“行歌于途”，“自叙家世”的讲古习俗。据《金史》卷66载：“女真既未有文字，亦未尝有记录，故祖宗事皆不载。宗翰好访问女真老人，多得祖宗遗事。”从中可知，金代初期民间讲古的习俗就很盛行，已引起上层统治者的重视。据《金史·乐志》载：世宗不令女真后裔忘本，重视女真纯实之风，大定二十五年四月，幸上京，宴宗室于皇武殿，共饮乐。在群臣故老起舞后，自己吟歌，“上歌曲道祖宗创业艰难……歌至慨想祖宗音容如睹之语，悲感不复能成声”。世宗及群

臣参与“唱颂根子”的活动，势必张扬民间讲古的习俗。满族先人的故事在“讲古”中传播，在传播中又不断被加工、修改或产生新的故事。讲古不单单是本氏族内部的事，各氏族间互相比赛，场面十分热烈。据《瑷辉十里长江俗记》中记载：“满洲众姓唱诵祖德至诚，有竞歌于野者，有设棚聚友者。此风据传康熙年间来自宁古塔，戍居瑷辉沿成一景焉。”由此可见，满族早年讲唱“乌勒本”，是相当活跃的，甚而搭棚竞歌，聚众观之。此景与我国南方一些民族的歌圩相类似。

满族及其先民将“讲古”、“说史”、“唱颂根子”的“乌勒本”，推崇到神秘、肃穆和崇高的地位，考其源，同满族先民所虔诚信仰的原始宗教萨满教的多元神崇拜观念，有着十分密切的关系。原始先民在漫长的社会劳动和生活中，由于生产力的极端低下，无力与强大的自然力抗衡，于是幻想在人的周围有一种超自然的力量主宰一切，并认为自然的东西都有灵魂，是他们控制着人类，给人类带来幸福，也带来灾难。正如恩格斯所说的，“由于自然力被人格化了，最初的神产生了”。这就是万物有灵论和原始神话。原始先民有了原始信仰和原始神话，便利用各种方法举行祭祀，向神灵祈祷、膜拜，于是产生了原始宗教，即萨满教。在萨满教诸神中，除自然神祇、动物神祇（包括图腾神祇）外，最重要而数目繁多者便是人神，即祖先英雄神祇。宗教与民俗从来就是形影相随的，“讲古”的习俗与萨满教的祭祀仪式结合了起来。满族及其先民以讲唱氏族英雄史传为中心主题的说部艺术，正是依照传统的宗教习俗，对本族英雄业绩和不平凡经历的讴歌和礼赞。人们对祖先英雄神，供奉它，赞美它，毕恭毕敬，祈祷祖灵保佑族众，荫庇子孙。萨满教极力崇奉祖灵，亦包括对本族历世祖先和英雄神祇的讴歌与缅怀。所以，在萨满祭祀中，有众多歌颂和祈祷祖先神体的神谕、赞文、诗文和祷语，亦有叙事体的长篇祖先英雄颂词。满族及其先民的“颂祖”、“讲祖”礼俗，世代承继不衰，是因为把勉励子孙铭记祖先创业艰难，承继祖德宗功，继往开来，奋志蹈进，作为祖先崇拜的根本目的和信条。特别是乾隆十七年（颁布）的《钦定满洲跳神祭天典礼》，统一了萨满祭规，使萨满祭祀变成家族祭祖活动，把祖先崇拜推向高峰。经年累世，各氏族在集体智慧的滋育下，赞文日益丰富扩展，情节愈加凝练集中，使之逐渐升华为长篇祖先颂歌。这也成为满族传统说部的一种源流。

二、满族传统说部的本体特征

满族传统说部经过千百年来的创作、传承和演变，形成了独特的表现空间和表现形式。满族先民自古“无文墨，以语言为约”（《太平御览》卷七八四），所以，说部是以口头形式产生和传承的，讲唱内容全凭记忆。最初记述手段，用一缕缕棕绳的纽结、一块块骨石的凹凸，一片片兽革的裂隙，刻述祖先的坎坷历程。这便是说部的最古老的形态，也叫“古本”、“原本”、“妈妈本”。满族人将这种“妈妈本”尊称“乌勒本特曷”。古人就是通过望图生意、看物想事、唱事讲古的。随着社会的发展，氏族中文化人的增多，满族说部的“妈妈本”逐渐用满文、汉文或汉文标音满文来简写提纲和萨满祭祀时赞颂祖先业绩的“神本子”。讲述人凭着提纲和记忆，发挥讲唱天赋，形成洋洋巨篇。

满族传统说部内容丰富，气势恢弘，它包罗天地生成、氏族聚散、古代征战、部族发轫兴亡、英雄颂歌、蛮荒古祭、生产生活知识等，每一部说部都是长篇巨著。满族说部之所以如此厚重，主要有以下三个方面的因素：

（一）关于记录和评说本氏族所发生的重大历史事件的说部，具有极严格的历史史实约束性，不允许隐饰，以翔实的根据来讲述。

（二）说部由氏族中德高望重、出类拔萃的专门成员承担整理和讲述义务，整理和讲述时吸收了众人谈资，所讲内容全凭记忆，口耳相传，无固定文本拘束，因而愈传愈丰愈精，是群体创作的累积。

（三）具有民间口头文学的生动性。说部多由一个主要故事为经线，辅以多个枝节故事为纬线，环环相扣，错综复杂，又杂糅地域的、民俗的奇特情景，加之口语化的北方语言，因而有深厚的文化积淀和感人的艺术魅力。

据我们掌握的30余部满族说部来分析，从内容上可分为四种类型：

（一）窝车库乌勒本：俗称“神龛上的故事”，是由氏族的萨满讲述，并世代传承下来的萨满教神话和萨满祖师们的非凡神迹。窝车库乌勒本主要珍藏在萨满的记忆与一些重要的神谕及萨满遗稿中，如黑水女真人创世神话《天宫大战》、东海萨满创世史诗《乌布西奔妈妈》、瑷辉地区流传的《音姜萨满》（《尼山萨满》）、《西林大萨满》等。

（二）包衣乌勒本：即家传、家史。如富察氏家族富希陆、傅英仁从瑷辉、宁安传承的姊妹篇《萨大人传》和《萨布素将军传》（又名《老将军八十一件事》），黑龙江省双城县马亚川先生承袭的《女真谱评》，河北石家庄王氏家族传承的《忠烈罕王遗事》，乌拉部首领布占泰后裔赵东升先生承袭祖传的《扈伦传奇》，富氏家族传承的《顺康秘录》《东海沉冤录》，傅英仁先生传承的《东海窝集传》等。

（三）巴图鲁乌勒本：即英雄传。满族说部有关这方面的内容很丰富，可分为两大类：一是真人真事的传述，如金代的《金兀术传》，明末清初的《两世罕王传》（又名《漠北精英传》）和《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》，清中期的《飞啸三巧传奇》等；一是历史传说人物的演义，如《乌拉国佚史》《佟春秀传奇》等。

（四）给孙乌春乌勒本：即说唱故事。这部分主要歌颂各氏族流传已久的历史传说中的英雄人物，如渤海时期的《红罗女》《比剑联姻》，明代的《白花公主传》以及民间说唱故事《姻缘传》《依尔哈木克》等。

满族传统说部在长期流传中形成了自己独特的风格，凝聚了有别于其他口头文学的鲜明特征。主要表现在：

（一）讲述环境的严肃性。各氏族讲唱“乌勒本”是非常隆重而神圣的事情。一般在逢年遇节、男女新婚嫁娶、老人寿诞、喜庆丰收、氏族隆重祭祀或葬礼时讲述“乌勒本”。讲唱“乌勒本”之前，要虔诚肃穆地从西墙祖先神龛上，请下用石、骨、木、革绘成的符号或神谕、谱牒，族众焚香、祭拜。讲述者事前要梳头、洗手、漱口，听者按辈分依序而坐。讲毕，仍肃穆地将神谕、谱牒等送回西墙上的祖宗匣子里。这一系列程序表明有严格的内向性和宗教气氛。不像平时讲“朱奔”（意为故事、瞎话）那样随便地姑妄言之姑妄听之。

（二）讲述目的的教化性。满族传统说部与萨满祖先崇拜的敬祖、颂祖、祭祖观念密切相关。讲述祖先过去的事情，都是真实地记述，是对祖先英雄业绩的虔诚赞颂，不允许隐瞒粉饰和随意编造，否则则认为是对祖先的不敬。讲唱说部的目的，不只是消遣和余兴，而是非常崇敬地视为培育儿孙的氏族课本和族规祖训，是对族人进行爱国、爱族、爱家的教育，起到增强氏族凝聚力的作用。因此，讲述内容、目的以及题材艺术化程度，均与话本、评书有较大

区别。

（三）讲述形式的多样性。满族传统说部多为叙事体，以说为主，或说唱结合，夹叙夹议，活泼生动，并偶尔伴有讲叙者模拟动作表演，尤增加讲唱的浓烈气氛。从《萨大人传》和《飞啸三巧传奇》中我们可以看出，有说有唱，甚至还记录了讲唱的曲谱。讲唱说部关键在于说，说讲究真、细、险、趣四个字。真，即真实，故事情节合情入理，真实可信；细，即精细，绘声绘色，细致入微；险，即惊险，突出关键的地方，有悬念，有艺术魅力；趣，即语言要风趣幽默，使人发笑。说唱时多喜用满族传统的以蛇、鸟、鱼、狍等皮革蒙制的小花抓鼓和小扎板伴奏，情绪高扬时听众也跟着呼应，击双膝伴唱，构成跌宕氛围，引人入胜。

（四）传承的单一性。满族传统说部的承继源流，主要以氏族中的一支或家庭中直系传承为主，虽有师传，但多半是血缘承袭，祖传父，父传子，子子孙孙，承继不渝，从而保持了说部传承的单一性与承继性。《萨大人传》是富察氏家族的祖传珍藏本，其传承顺序是：富察氏家族第十一世祖、清道光朝武将发福凌阿传给长子瑷辉副都统衙门委哨官伊郎阿将军，伊郎阿又传给长子富察德连，富察德连又传给其子富希陆和其侄富安禄、富荣禄，富希陆又传给长子富育光。一般来说，讲唱人大都与说部所宣扬的事件及其主人公有直系血缘关系，他们既对本氏族历史文化有一定的素养，又谙熟说部内容，并有组成说部题材结构的卓越能力和创作才华。《扈伦传奇》的传承就是很好的证明，其最早的传承人是纳喇氏第十一代乌隆阿，他把家史传给曾孙德明（五品官，通今博古），德明经过梳理后传给其侄十六辈霍隆阿（笔帖式），再传给十七辈双庆（五品官，精通满汉文），下传伊子崇禄（八品委官），二十辈的赵东升继承祖父崇禄先生，对家史进行整理。这些传承人都有高深的文化和创作才能。他们把记忆和传讲自己的族史视为己任，当作崇高而神圣的事情，世代不渝。他们在氏族中自行遴选弟子或由自己的后裔承继传诵。传承的方法是口耳相传，心领神会。所以，传承人在满族说部的纵向传承与横向传播的过程中，为保存民族文化遗产做出了应有的贡献。可以说，没有传承人，就没有满族说部。

（五）流传的地域性。满族说部在一些地域流传过程中，深受广大群众喜

爱。因此，有的说部逐渐脱离原氏族的范围，被众多氏族传承诵颂，如《尼山萨满》《红罗女》《飞啸三巧传奇》《松水凤楼记》《姻缘传》，以及《双钩记》（又名《窦氏家传》）等，在长期传诵中，已成为该地域更多姓氏甚至外族群众讲述的书目，并代代传承。

满族传统说部和其他口头文学一样，在流传过程中也有变异性。在传播中，传承人根据自己对讲述内容的认识和理解，不断加工、升华，从而产生新的故事纲目。特别是，随着氏族的繁荣，分出各个支系，每个支系都有自己的传承人，在讲述内容和形式上也有了变化。所以在不同的支系、不同的地域出现了不同的传本，如《红罗女》在黑龙江省牡丹江一带流传《比剑联姻》《红罗女三打契丹》，而吉林省的东部就有《银鬃白马》《红罗绿罗》等不同传本，这是正常的现象。说部在传播中演变，获得新的发展，并吸收汉族的评书和明清小说章回体的特点，这正是满族传统说部具有顽强生命力的表现。

三、满族传统说部的价值和意义

满族传统说部，是满族及其先民在一定历史时期、一定社会中的一种意识形态的反映，其中蕴藏着丰富、凝重的社会、历史内容。

满族传统说部具有历史学价值。满族传统说部大都是以古代英雄人物为中心、以历史事件为背景编织而成的，是述说满族及其先民各个部落、氏族的兴亡发轫、迁徙征战、拓疆守土、抵御外患等“先人昨天的故事”。如《萨大人传》《东海窝集传》《扈伦传奇》等所讲述苦难的经历，不朽的功业，都从不同的侧面反映了各个氏族充满血泪、卓绝斗争的雄浑壮阔的历史。从各个氏族的说部中，能使人更好地了解到满族及其先民是怎样从遥远的过去走过来的，经历了哪些曲折坎坷和历史沧桑，而且比起正史有更多底层人民群众的历史活动和当时社会各层面的具体细节。高尔基说：“如果不知道人民的口头创作，那就不可能知道劳动人民的真正历史。”说部的历史价值在于它是原生态的历史记忆，是“那时”民间留存下来的口述史。满族的先世在没有文字时，许多史实都靠各个氏族的说部代代相传，据《金史》卷66载：“天会六年（1128）诏书求访祖宗遗事，以备国史。命勖与耶律迪越掌之，勖等采摭遗言旧事，自

始祖以下十帝，综为三卷。”金代统治者重视采集民间遗闻旧事，并根据民间传说给始祖以下十帝立传，编入金史，这是满族说部为民间口述史的很好证明。满族说部是满族及其先民用自己的声音记述自己的历史，对各个部落、氏族重大事件的生动描写，细致记录，很多实事是鲜为人知的，有的补充了史料之不足，有的供专家研究或可匡正史误。说部以浩瀚的内容、恢弘的气势展示北方民族生动、具体的历史画卷，提供了各个历史时期活生生的人文景观。在《两世罕王传》《扈伦传奇》《雪妃娘娘与包鲁嘎汗》中记述了明朝与女真的交往、马市的内幕、东海窝集部与乌拉部的关系、扈伦四部争锋角逐，努尔哈赤创建八旗对女真的分化等等，都是各部族祖先的亲身经历。这对满族史、民族关系史、东北涉外疆域史的研究，都有见证历史的特殊价值。

满族传统说部具有文学审美价值。满族传统说部之所以能够世代传承诵颂，因为它具有独立情节，自成完整结构体系，人物描写栩栩如生、有血有肉，是歌颂克难履险、不畏强暴、能征善战、疾恶如仇的英雄的壮丽诗篇，充满了对英雄的崇敬，对美好生活的向往。说部中讲述的故事曲折生动，扣人心弦，语言朴实无华，简洁明快，具有感人至深的艺术魅力。许多说部都展现了浓郁的民族风韵，朴素、剽悍的独特风格，贯穿了反抗强权、除暴安良、保家卫国、急公好义、扶危济贫、知恩必报的积极主题，突出体现了满族及其先世的人文精神。它对启迪人们的智慧，端正人的品格，鼓舞爱国主义思想，增强民族自豪感，有着潜移默化的作用。满族传统说部中反映的内容，与人民心息相通，因而受到北方各族群众的欢迎和享用。像《尼山萨满》《萨大人传》《雪妃娘娘与包鲁嘎汗》《松水凤楼传》等故事早已在达斡尔、鄂温克、赫哲、鄂伦春、锡伯以及汉族中广泛流传，只是过去没有被发掘而已。说部的创作不排除有被流放到北疆的高官和文化人的参与，如《飞啸三巧传奇》把北方民族抗俄守边的斗争与宫廷斗争相联系做了具体生动的描写，就可见流民文学的影子。满族传说部创世神话《天宫大战》，反映了原始先民与自然力的抗争，歌颂了掌管日月运行、人类繁衍的三百女神与恶神进行惊心动魄的鏖战，是我国史前文化的重要遗存，可以同世界诸民族的古神话相媲美，丰富了世界神话宝库。满族传统说部中的史诗《尼山萨满》和有着6000余行的萨满史诗《乌布西奔妈妈》，以北方民族的独特语言，瑰丽神奇的情节，宏伟磅礴的气势，歌

颂了萨满的丰功伟绩，具有很强的震撼力。可以说，满族说部是满族及其先世的史诗，是民族文化的精华，是我国和世界学术界研究满族及其先民历史和文化的不可或缺的宝贵资料，填补了我国民间文学史的空白。

满族传统说部具有民俗学价值。满族及其先世，在长期社会生活中，主要靠口碑传承生产、生存经验。在《飞啸三巧传奇》《雪妃娘娘与包鲁嘎汗》中介绍了用桦树皮造纸、皮张的熟制、不同兽肉的制作和保鲜、鱼油灯的制作过程等古老工艺，还介绍了北方各种草药的药性和采集，北方少数民族的海葬、水葬、树葬等民俗。在《天宫大战》中介绍了祭火神、“跑火池”，在《两世罕王传》中记述了明末清初一种娱柳活动——“跑柳池”等等。因此满族传统说部，为我们展现了满族及其先民等北方诸民族沿袭弥久的生产生活景观、五光十色的民俗现象、生动的萨满祭祀仪式和古时的天文地理、航海行舟、地动卜测、医药祛病以及动植物繁衍知识等，特别是有关生产知识，操作技艺，往往通过故事中的口诀和韵语得以传承。这为研究北方诸民族的人文学、社会学、民俗学、宗教学等学科提供了具体、真实、形象的资料，使这些学科得到印证、阐明和补充。所以，有些专家称满族传统说部是北方诸民族的“百科全书”，其言不为过誉。

满族及其先民，数千年来，在亚洲阿尔泰语系乃至通古斯文化领域里，做出了不可泯灭的贡献。特别是自清 260 余年来，为世界文化保留了浩瀚的满学典籍及各种文化遗产。满语的翻译历来为世界各国学者所青睐，满学已成为民族学、语言学的重要学科。满语因久已废弃，现存满语仅是清代书面语的沿用。近年来，我们采录了黑龙江省孙吴县 78 岁的何世环老人用流利的满语讲述的《音姜萨满》《白云格格》等满族说部，它向世人重新展示了久已不闻的仍活在民间的活态满语形态，这对世界满学以及人文学的研究是弥足珍贵的。除此，在满族传统说部中还保留着大量的环太平洋区域古老民族与部落的古歌、古谣、古谚，故而具有丰富世界文化宝库的意义。

满族传统说部作为民间口述史，其中对历史的记忆也会有不真实不准确的地方，但它毕竟是民间口头文学而不是史书，作为信史虽不排斥传说但不可要求口头传说与史书一样真实可信。满族及其先民由于受历史的局限和各种思想的影响，在说部中难免有不健康的东西和封建糟粕的成分，但这不是主流，它

和所有非物质文化遗产一样，自有其存在的价值。我们把满族传统说部原原本本地奉献给广大读者，相信在批判地继承民族文化遗产的原则指引下，一些不健康的东西会得到剔除。我们在采录、整理、校勘、编辑过程中难免有所疏漏，敬请读者批评指正。

我们抢救、保护和编辑、出版《满族口头遗产——传统说部丛书》，是为了贯彻落实党的十六大精神和“三个代表”重要思想，传承中华文明，发展社会主义先进文化，为建设社会主义精神文明和构建和谐社会尽绵薄之力，希望这套丛书的出版能发挥它应有的作用。

（本文是《满族口头遗产——传统说部丛书》的总序，原载《社会科学战线》2005 年第 6 期）

作者简介

谷长春，原中共吉林省委常委、宣传部长、副书记，现为吉林省文联名誉主席，吉林省文史研究馆名誉馆长，吉林省杂文学会会长。

“乌勒本”研考

富育光

满族是具有悠久文化历史渊源的东北古老民族，在漫长的社会历史长河中，创造、发展和承继着灿烂多彩的民族文化艺术。为人们所知，并至今仍流传在满族一些群众中的脍炙人口的文学说部艺术，便是其中最具代表性的民族文化遗产。多年来，在我国北方民族文化研究中，有些著述触及到了满族这一文化特征。然而，尚未有专论文章，对满族及其先世传承古久的“乌勒本”口碑说部艺术做系统介绍和研考。本文就笔者积年之民族地区调查与研究，略抒拙见和心得，与同道们探考交流，意在引发更多朋友的了解和兴趣，以利于民族文化的抢救、翻译与整理，丰富祖国文化宝库。

一

什么是满族说部艺术？似乎是陌生的词。满族说部艺术，是广义的通称。在满族传统的民间口碑文化遗产中，就其蕴藏内涵形态分析，主要包容两大宗内容：即广藏在满族民众中之口碑民间文学传说故事和谣谚以及具有独立情节、自成完整结构体系、内容恢宏的长篇说部艺术。前者，多年来在党和国家

以及有关部门积极组织领导下，满族民间文学被广泛搜集、整理、出版，成果斐然，为世人所瞩目。但后者，即长篇说部故事问津者鲜，或不甚为更多人所知。从我们既得的大宗调查资料鉴别，满族说部艺术文化遗产，堪称民族文化的精粹，对满族社会、历史、文化的研究乃至中国北方民族关系史、疆域史和社会学、民俗学、文艺学、宗教学的深入研究，都是大有裨益的。

正如大家所知，满族及其先世自古便生息繁衍于黑水白山，“北抵弱水，东极大海，广袤数千里”①。史书称之为朔方，地处苦寒，“北方有不释之冰”② 满族先民子子孙孙就是在当时这种环境中，求生存发展与开拓。经历从商周肃慎3000余年风风雨雨的历史沧桑砥砺，锤炼民族精神与品格，善歌尚勇，“精骑射，善捕捉，重诚实，尚诗书，性质朴，习礼让，务农敦本”③，尤近代清后期北方疆域灾难史、庚子俄难④等，对满族历史和生产浸染着可歌可泣的波澜，均字字珠玑地充实着满族传统说部的传奇力度。满族说部艺术，实际是北方民族史诗。因其内容包罗氏族聚散、古代征战、部族兴亡发轫、英雄颂歌、蛮荒古祭、民族和重要人物史传等等多方面史实，确难做出妥帖的定义。不过，从总的内容和形式特征而言，满族说部由三方面因素所构成：

第一，说部是对本部族中一定时期里所发生过的重大历史事件的生动总结和评说，具有极严格的历史史实的约束性，甚至人物、地点、年代、时间、矛盾焦点、冲突、纠葛与结局，都不允隐饰，均有翔实的阐述。

第二，说部由本氏族中几位德高望重、出类拔萃的专门成员，承担整理和讲说义务，没有酬报，遴选杰出后生代代传承，完全发自对氏族祖先和英雄人物的无尚崇仰敬慕心理。而且，所讲唱内容全凭记忆，口耳相传，最早助记手段常佐以刻镂或堆石、结绳、积木等方法实施。这与满族先民自古“无文墨，以语言为约”⑤ 的生活习惯有关。

---

① ［清］阿桂等撰《满洲源流考》。

② 《淮南子·坠形训》。

③ 引自《盛京通志》。

④ 指1900年沙俄血洗海兰泡屯，强占我江东六十四屯，并焚烧江右的瑷辉新城，凤翔等与俄血战，在大岭殉国等重大历史事件。

⑤ 《太平御览》卷七八四。

第三，说部由一个主要故事情节主线为轴，辅以数个或数十个枝节故事链为烘托，环环紧扣成错综复杂的矛盾纠葛整体，形成宏阔的泱泱长篇巨部。每一部说部，都可以说是一个波澜壮阔的世界。说部艺术形式多为叙事体，以说为主，或说唱结合，夹叙夹议，活泼生动，并偶尔伴有讲述者模拟动作表演，尤增加讲唱的浓烈气氛。说唱时多喜用满族传统的蛇、鸟、鱼、狍等皮蒙的小花抓鼓和小扎板伴奏，情绪高扬时听众也跟着呼应，击双膝伴唱，构成悬念和跌宕氛围，引人入胜。讲唱说部并不只是消遣和余兴，而被全族视为一种族规祖训。氏族成员，不分首领、族众或男女老幼，常选在隆重的祭礼、寿诞、庆功、庆丰收、婚嫁、氏族会盟等家族圣节中，分等序长幼围坐，聆听故事。一般情况，说部要每个晚上或某个固定时间里连续讲上十余天，多则数十日，甚至月余。亦有时出外地征战、田狩或往至营地农牧，由专师去截选演说，成为当时调节生产生活最受欢迎的喜闻乐见的民族娱乐形式。北方冬长夏短，冬日雪天庄稼上仓后，村寨喜听说部。这种古习一直延续到解放后若干年。

满族民间口语中，将民族说部艺术这朵植根于民族沃土中的古卉，亲昵地称为“乌勒本”。“乌勒本”（ulabun），汉译为传或传记之意。满族各氏族中，都有自己最精彩的“乌勒本”和讲唱“乌勒本”的名师，各氏族如数家珍，互炫荣耀。早年，“乌勒本”的称谓，在瑷辉一带满族语倡行的村落里，家喻户晓，常可耳闻，老年人中沿用至今。经调查，在吉林、珲春、九台等地满族萨满和老年满族群众中，也都熟悉这个称谓。但民国以来，在多数满族群众中已将“乌勒本”改称“满族书”、“说部”、“家传”、“英雄传”等名称。“乌勒本”一词只在一些姓氏谱牒和萨满神谕中保存着。

元人宇文懋昭撰《金志》云，女真金代习俗，“贫者以女年及笄行歌于途，其歌也乃自叙家世”①。这里所言“贫者”，不一定就是家道贫寒，也包括本人阅历与涉世较少等因由。满族先世女真时期就习惯于“行歌于途”，“自叙家世”。《瑷珲十里长江俗记》中载：“满洲众姓唱诵祖德至诚，有竞歌于野者，有设棚聚友者。此风据传康熙间来自宁古塔，戍居瑷辉沿成一景焉。”由此可见，满族早年讲唱“乌勒本”，是相当活跃的，甚而搭棚竞歌，真可与我国南

---

① 引自《金志》。

方一些民族歌圩相媲美。村寨以歌咏比族世、资历、功业、地位。满族诸望族重姓间，则以据有之“乌勒本”而赢得全族的拥戴和尊重。因此，在满族文化发展史中，赋予“乌勒本”说部特殊艺术形式以庄重、神圣的地位，令族众铭记和崇慕。事实正是如此，在二三十年代，瑷辉大五家子、四季屯、霍尔莫津、蓝旗沟、下马厂、黄营子等地满族老人，将“故事”与说部在满语中有严格区分。满语一般将“故事”、“古趣儿”，叫做“朱伦”（Julen）或“朱奔”（Juben），意思是讲“瞎话儿”、讲“古趣儿”，有无拘无束的随意性，听故事的人座次也不必严分辈分，姑妄言之，姑妄听之。然而，讲颂族史家传就叫“乌勒本”，并非寻常的“朱伯西”（讲故事人），是族中玛发、妈妈，在一定场合、一定氛围和一定时间里讲唱。记得，童年时常听老人用满语《苏都离阿勒勒》（说史）、《夫勒赫阿勒勒》（说根子）等咏唱调表达不寻常的气氛，其情其韵，至今萦耳。

满族及其先民将“说史”、“唱颂根子”的说部艺术“乌勒本”，推崇和升华到神秘、肃穆和崇高的敬畏地位。考其源，同满族先民们所虔诚信仰的原始宗教萨满教祖先崇拜观念，有十分直接和密切关系。宗教与民俗从来就是相辅相成的。法国著名史学家丹纳曾讲过艺术作品的产生“取决于时代精神和周围的风俗”①。满族以讲唱氏族英雄史传为中心主题的说部艺术，正是依照传统的宗教信仰风俗，对本氏族英雄业绩和不平凡经历的讴歌和礼赞。在萨满教诸神中，除自然神祇、动物神祇（包括图腾神）外，最重要而数目繁多者便是人神，即祖先英雄神祇。祖先神祇，在原始社会母系氏族繁荣期便已出现。最早的祖先神是女性本位的母亲神，俗称“妈妈神群”。随着母系氏族社会后期和向父系氏族社会过渡并完成过渡之后，便渐渐由女祖崇拜向男性祖先神群的转化与膜拜。所以产生祖先崇拜，其核心动因是人类思维观念中已经产生灵魂观念，认为人死灵魂永在。它与常人以不同形态活跃在宇宙各个空间，与人有同样的喜怒哀乐以及生活需求与嗜好，且具有超自然伟力，可助人亦可祸人。正

① （法）丹纳《艺术哲学》（傅雷译），北京：人民出版社1972年版，第32页。

如恩格斯所讲："在那个发展阶段绝不是一种安慰，而是一种不可抗拒的命运。"① 人们企慕死去的祖先魂灵，能够荫庇子孙，竭力抚慰亡灵，供奉它、赞美它，毕恭毕敬，诚惶诚恐，唯恐触怒先灵们而殃及族众。而且萨满教极力崇奉祖灵，亦包括对本氏族历世祖先和英雄神祇（部分瞒爷神祇）赫赫业绩的讴歌与缅怀。正因如此，对祖先神灵的崇拜日益达到登峰造极的炽热程度。马克思在他晚年也很重视萨满教，并就约·拉伯克的文章做了萨满教方面的详细摘录和笔记，并精辟地对萨满祖先崇拜作了深刻的分析，指出"偶像崇拜紧密相关的是那种以祖先崇拜为内容的宗教"②，并指出祖先崇拜在不同程度上流行于所有中印度土著部落中和西伯利亚的人群中，雕制木像"一代一代地受人供奉"③。满族等崇信萨满教的北方诸民族，与马克思 1881 年时所写的状况亦完全相似。满族萨满祭祀中，更有不胜枚举的祖先影像与木石等雕镂的祖先偶体。在萨满祭祀中，有众多歌颂和祈祝祖先神体的神谕、赞美诗文和祷语，亦有叙事体的长篇祖先英雄颂词。满族清代以前的大型萨满祭礼，多有庄严肃穆的报祭，赞词长达一个时辰，实际是最初的神话与颂歌。不难看出，满族说部艺术"乌勒本"正是萨满教祖先崇拜观念的弘扬和发展。

满族说部艺术的形成与传播，历史相当久远。从我们获得的满族诸姓家藏各种说部线索和手抄资料分析，除有讲唱宇宙和大地生命形成期的创世纪神话如《天宫大战》和族源发轫神话传说（这部分则是大量的）之外，比较完整成型、情节丰满、有较高文学价值的长篇说部，就产生于靺鞨时期的《白马银鬃》《比剑联姻》《红罗女》，而大量的说部精品为辽金以及清代满族诸姓珍传的说部巨著。辽金争雄，是说部中富有戏剧性、并占据重要影响地位的辉煌主题，女真首领阿骨打，原本名声低微的大辽臣属，承袭祖业，率完颜部子弟军弹指间扫平有 200 余年北方基业、桀骜恃强的庞然大国——辽王朝，一雪征敛

① 恩格斯《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，载《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社 1963 年版。

② 马克思《约·拉伯克〈文明的起源和人的原始状态〉（1870 年伦敦版）一书摘要》，载《马克思恩格斯全集》第 45 卷，北京：人民出版社 1985 年版。

③ 马克思《约·拉伯克〈文明的起源和人的原始状态〉（1870 年伦敦版）一书摘要》。

初夜之耻，其子孙后世创建世宗时代盛世。著名说部《苏木夫人传》，便是讲唱完颜阿骨打起事，以野花为号攻占黄龙府为主线，热情歌颂完颜阿骨打大妃苏木夫人之智勇，佐夫弟两人终成大业，慷慨献身的完颜家传。此外，讲唱海陵、乌禄、兀术的《忠烈罕王遗事》，亦颇翔实感人，为史册所鲜闻。金代说部传世较多，与金代完颜氏家族上层集团极力提倡与重视有关。《金史》卷六十六载：“女真既未有文字，亦未尝有记录，故祖宗事皆不载。宗翰好访问女真老人，多得祖宗遗事……天会六年，诏书求访祖宗遗事，以备国史。”这段记载，必对当时金代女真部族讲唱“祖宗遗事”或“乌勒本”活动是极好地发动。金世宗乌禄是金史中著名的倡导女真文化的帝王。《金史·乐志》载，世宗不令女真后裔忘本，重视女真纯实之风，大定二十五年四月，幸上京，宴宗室于皇武殿，共饮乐。在群臣故老起舞后，自己吟歌，“曲道祖宗创业艰难……至慨想祖宗音容如睹之语，悲感不复能成声”。这生动描绘很像女真民间讲唱“乌勒本”人的慷慨音容。进入明代，特别是清代以后，满族说部艺术得到更进一步繁荣发展。从满族著名长篇说部《两世罕王传》和满族民俗笔记《瑷珲十里长江俗记》《瑷珲祖训拾遗》中可以看到，明中叶以后，随着女真社会内部日益尖锐、紧张地分化，强凌弱，众暴寡，特别是进入清初及至清代中晚期，满族诸姓氏族部落的迁徙、动荡、分合、冲突，其中亦有外部的灾祸，使各个氏族无法选择地在波澜壮阔的历史漩涡里挣扎，涌现出众多英雄人物，萌发和产生出更多传流后世的“乌勒本”说部精品。这时期的说部世界，尤显形式活泼多样，常夹叙夹议，时咏时述，有主唱，有助唱，情意真切，铭心刻骨。《瑷珲十里长江俗记》云：“乌勒奔己事，不言外姓哈喇轶闻趣话。盖因祭规如此。凡所唱叙情节，与神案谱牒同样至尊，享俎奠，春秋列入阖族祭仪中。唱讲者各姓不一，有穆昆达，有萨玛。而萨玛唱讲者居多，睿智金口，滔滔如注，庶众弗及也。”“近世，瑷辉富察唱讲萨公布素，习染诸姓。富察家族家祭收尾三天，祭院祭天中夜后起讲，焚香，诚为敬怀将军之义耳。”这些记载，说明“乌勒本”说部艺术在清代的发展，与萨满家祭揉为一体，而且有些说部内容，已打破氏族的藩篱，渐渐扩展成为民族共有的艺术财富了。

二

考察满族说部艺术的发展成熟规律，基本上是最初在氏族内，较小范围地传颂讲述，并在祖先祭祀中祝赞。在氏族群众集体智慧的润染滋育下，日益丰富升华。情节亦愈加凝炼集中，更富有典型化和艺术魅力。当然，说部不排除讲述群众的艺术加工，富有理想化的因素。而且讲述者的口才与词汇运用艺术，都对说部的艺术生命有直接关系。但这同萨满教祖先崇拜的敬祖、颂祖、祭祖观念准则并不抵牾，宗教信仰本身便有浓厚的理想化因素。优美的语言与理想，也最能体现颂祖的至诚情感。所以，在满族传统艺术、甚至包括许多族源神话传说说部中，都蕴涵着丰厚的理想主义和艺术幻想力，从而更增加了说部艺术的感召力。

值得提及的是，讲述满族说部完全是与本氏族族系活动紧密相连的。最早大多为满语，只是清中叶后满语渐废，或关内一些集居的满族，因很早受汉文化影响，都擅用汉语讲唱说部。但瑷辉一带地方，用满语讲唱一直延续到20世纪四五十年代，才渐转稀少。讲唱说部靠口耳相传，主要在氏族内传咏，没有向外族与社会传播的义务。直到近世也多不用文字书写，且均属祖先遗事，书成文字恐外泄，或滥放流失、污损，均视为大不敬。所以，从我们多年调查和采录看，极少形成书卷或手抄遗文。有些满族说部，虽然传承时代久远，仅是在一定氏族内口头讲述。它不同于唐宋元以来，在汉族广大地区流传盛行的说话艺术和话本。从《全相评话五种》《清平山堂话本》中可知，其多属艺术创作之历史小说类。满族说部“乌勒本”，不论从讲述目的、要旨、效果以及题材艺术化程度，均不能同话本相比拟。讲述“乌勒本”之主角和“创作者”，全是本部族卓有名望之文化人，讲述环境正如前述，有严格安排，有极严格的内向性和宗教气氛，题材不允许虚妄编造，是族史、祖史的虔诚阐颂。清人震钧著《天咫偶闻》谈：“满洲旧俗，读书人不肯标榜之习，皆以致用为本。”这话是很贴切的，清初曾有过杂书泛滥之风，康熙间便重视刊译经史，

以教旗人，“杂书无益之言，悉当屏绝”①。顺治年进士阿什坦，就曾“请敕旗下人自经史外，杂书不许翻译”②。鲁迅先生著《小说旧闻钞》中亦摘记康、乾、嘉诸朝“禁止淫词小说”，限日销毁。满族说部艺术因口耳传承，从内容到形式与话本迥然不同，得以保护和发展，使我们至今仍可听到满族老人畅讲“乌勒本”艺术。

就目前已知满族说部遗存状况，存藏大致可分为“窝车库乌勒本”、“包衣乌勒本”和“巴图鲁乌勒本”三方面内容，略述如下：

（一）窝车库乌勒本

由满族一些姓氏萨满讲述并世代传承下来的萨满教神话与历世萨满祖师们的非凡神迹与伟业，俗称“神龛上的故事”。在满族萨满教文化中占有重要影响地位，是研究萨满教观念的佐证依据。它主要珍藏在萨满记忆与一些重要神谕及萨满遗稿中。这方面内容，因萨满神事行为严格不可外泄的训规，随萨满谢世与社会动荡，遗存者凤毛麟角。如，瑷辉流传的《音姜萨满》《尼山萨满》《西林大萨满》，以及《天宫大战》《乌布西奔妈妈》等，便是典型代表。

（二）包衣乌勒本

即家传、家史。近十余年来我们在满族诸姓中发现较多，成果喜人。反映黑龙江首任将军萨布素英雄勋业的《萨布素将军传》又名《老将军八十一件事》，系由宁安著名满族文化人士傅英仁先生，承继其三爷傅永利老人与家族传留下来的满族长篇说部，故事十分生动感人，文学色彩很浓，在宁安各族中已传讲百余年，深有影响。《萨大人传》，系久居瑷辉一带萨氏后裔富察家族传世说部，与宁安萨氏说部恰成姊妹篇，珠联璧合，歌颂了萨布素奉康熙圣旨，率故乡子弟自宁古塔（宁安）戍边瑷辉等地的不平凡一生，说部丰富了《清史稿》和近代中国北方边疆史的重要研究内容。此外，有影响的满族说部还有河北王氏家族《忠烈罕王遗事》，瑷辉江东葛、陈氏《雪山罕王传》，瑷辉富氏家族《顺康秘录》与《东海沉冤录》，宁安傅氏家族《东海窝集部传》，成都

① ［清］震钧《天咫偶闻》，北京古籍出版社1982年版，第43页、第209页。

② ［清］震钧《天咫偶闻》，第43页、第209页。

已故著名文士刘显之先生《成都满蒙八旗史传》，等等。

（三）巴图鲁乌勒本

即英雄传。如，《两世罕王传》（又名《漠北精英传》），记王杲与努尔哈赤勋业，河北京畿陈氏说部。《红罗女》，宁安傅氏家族说部，依兰、珲春、永吉、牡丹江亦有残传。《比剑联姻》《红罗女三打契丹》《金兀术传》，为宁安傅氏与关氏说部，已故关墨卿老人为上述说部重要搜集整理者和传承人之一，擅讲唱，并保留宁安清代已罕见的满族玛克辛（舞蹈）假面资料，填补了北方面具研究的空白。《双钩记》（又名《窦氏家传》）和《飞啸三巧传奇》《黑水英豪传》，为瑷辉富氏、穆氏、杨氏三族长篇英雄说部，已故杨青山为说部重要完成者和传承人，他的五世祖杨玛发居住在黑龙江江东桦树屯，就会唱这些故事，名闻江东西两岸。庚子年他刚九岁随村人逃过江西，后来也学讲说部，颇有名望。《松水凤楼传》《姻缘传》，为永吉徐明达先生家传满族说部，他已是三代传人了。

从上述列举各地说部中可以发现，满族说部的承继源流，主要是氏族中的一支或家族内直系传承为主，虽有师传，但主要是血缘承袭，从而保持了说部的单一性与承继性。一般情况，讲唱人多是家族中与说部宣扬传颂的事件和主人公有直系血缘关系，在民族文化方面既有一定素养，又谙熟说部内容，并有组成说部题材结构卓越的创作才华和能力。此外，在调查中我们还发现一些“残本”，20 世纪 80 年代中叶在依兰政协委员、满族名士李克忠先生处搜集到的与《三国演义》有关的《关玛发传奇》，在依兰满族中流传百余年，关羽被塑造成满族性格与生活习性，扫匪、帮助北海捕猊，颇有情趣，可惜结尾部分丢失无法续接，对研究满族对关羽的崇拜演讲过程很有意义。亦有只留存说部名目，如《秋亭大人归葬记》（《金镛遗闻》）和《鳇贡记》《北海寻亲记》（《鄂霍茨克海祭》）等，内容已无从深考。从这些说部题目观之，对研究清代历史必是难得的第一手资料。

英国爱德华·泰勒讲过许多耐人寻味的话。他说：“研究蒙昧状态和野蛮状态及半文明状态的关系，需要几乎全部关于史前或史外领域的材料”①，“历

① ［英］爱德华·泰勒《原始文化》（连树声译），上海文艺出版社 1992 年版，第 38 页。

史是口头或书面的回忆”①。

我们在从事历史学、民族学和人文学研究时，往往好拘泥在历世文献史料上求索。先人文献成果固然绝不可缺，但是尽量扩展和拓宽资料源泉，是资料困缺的北方民族学研究实践中必不可少的重要途径和方法。多年来，我们在中国北方民族文化学研究中，得益于曾长期被忽视的民族谱牒、民族说部、民族宗教信仰的原始素材，确是开启北方民族历史文化之宫的宝匙和向导。满族诸姓中保存的说部艺术“乌勒本”，为我们展示了千年或百年间无复可见的历史画卷，提供了各个时期的活生生的人文景观，对民族学和其他学科研究都是弥足珍贵的。

其一，满族说部“乌勒本”艺术的发掘、搜集和整理，对中国东北满族史、民族关系史、东北涉外疆域史，都有重要的参证与研究价值。在说部中记述和传留许多关于开拓黑龙江北广阔寒域、库页岛上的土民与生活、鄂霍茨克海沿岸的古代村落、渔猎生产以及乌苏里江各支流的开发、锡霍特阿林窝稽部落、东海的开发与探海、征海岛野民的历史生活，特别是精奇里江各支流的开发与鹰猎以及晚期的农耕状况，“江东六十四屯”的沧桑历史、等等，在《萨大人传》《两世罕王传》《东海沉冤录》《东海窝稽部传》《黑水英雄传》《雪山罕王传》中，有十分细腻和翔实地记载。众所周知，东北史的研究，尤其是黑龙江流域古代史研究，资料是相当匮缺的。民国九年（1920年）孙蓉图等修撰《黑龙江省瑷辉县志》时，据《瑷辉十里长江俗记》载：“史料搜求益艰，多有略述之处。”又如，说部中记述明朝与女真的交往、马市的内幕、王杲与王兀堂等的反明、扈伦四部之争锋角逐、东海窝稽部与乌拉国的关系、努尔哈赤创建八旗与对女真诸部的分化、流徙、恩威手段与对萨满和各堂子的焚戮，等等，都对各部族祖先亲身受利或蒙难予以细情记述，匡正些史误，补充了史料，有不胜枚举的史料都是鲜为后世所知的。尤其是清代重要望族的谱牒、谱序、祖先功业祝赞，补充了《清史稿》等文献中人物列传的内容。

其二，在“乌勒本”说部艺术中，对于满族等北方诸民族沿袭弥久，现已

① ［英］爱德华·泰勒《原始文化》（连树声译），上海文艺出版社1992年版，第38页。

无复存在的生产生活习俗、原始宗教信仰等都有丰富的记述，对于了解和研究北方诸民族人文学、社会学、民俗学，都是难得的珍贵线索。多年来，北方民族民俗学研究，主要依靠历代零散史料对满族先世肃慎等古民族习俗的分析和论证。复杂纷繁的民族民俗现象，是在一定部族集团生产生活的地域条件、人文进化程度中不断演进和互渗着的。民俗既有相对的稳定性，又有活跃的变异性。一般越是历史古远的部落集团和偏僻地方，越易较多保存那些相对稳定的民俗现象。故此，满族古老的说部艺术“乌勒本”的发掘和整理，自然而然地会获得诸多满族先民古昔遗存着的五光十色的民俗现象，这是现存古籍中难以寻觅的研究资料。如《红罗女》中北方古悬棺习俗、《忠烈罕王遗事》中女真冰葬古俗、《东海沉冤录》中以喜鹊巢中藏男女定情信物的鹊媒风习、《两世罕王传》和《黑水英雄传》等说部中保留下来的萨满教昏迷术的原始形态和心理机制、萨满神判的习惯法、原始符号与原始声动信息的社会意义、北方雪屋、雪浴、雪中育婴医病按摩、满族古代歌舞、工艺、窖藏、酿造等法，以及满族先世同东北亚诸民族的独特的生活方式与古代婚葬习俗等，均有新颖详备地载记，极大地弥补了古文献笔记等资料介绍浅薄与扑朔迷离等缺憾。称说部是北方诸民族古俗“百科全书”言不为过。

其三，满族众多说部艺术，是满族文学宝库中重要组成部分，正如赵志辉先生等所著《满族文学史》① 云：“满族民间文学，更是一株鲜艳的奇葩，蕴藏量极大。除有《红罗女》《完颜部的传说》《两世罕王传》《萨布素将军》《萨大人传》等百万字以上的长篇民间故事，还有相当数量的优美歌谣。这些稀世珍品，确实绚丽多彩，婀娜多姿，光彩夺目，令人称颂不止。满族说部能够世代传承诵颂，甚至有些名篇早已由原氏族狭小范围中脱颖而出，如《松水凤楼传》《姻缘传》等，为更多姓氏甚至外族群众所接受和喜闻乐见，具有不朽生命力，就因为它具有栩栩如生、有血有肉、扣人心弦的文学艺术魅力。有不少说部，各有特色，人物形象鲜明，民族风韵浓郁，表现方法亦独具风格，确是文学性较强的传世珍品。如，满族著名史诗《乌布西奔妈姆》中，讲述东海七百噶珊女罕乌布西奔为寻找太阳“舜”初升的居址，率众登上长筏，远离

① 赵志辉等编《满族文学史》，沈阳出版社 1989 年版，第 8 页。

故土时，她穿上最圣洁最心爱的自制神服：

> 用了九百九十九块东海彩石磨成的珠穗披肩，
> 用了九百九十九颗九彩海贝镶嵌的八宝彩袄，
> 用了九百九十九根海鲸鬃须编绣的云水星衫，
> 用海葵、海莲叶剪出千幅花卉贴缝的东海腰带，
> 用万年海龟金色板皮缝制金鹰展翅的太阳帽……

史诗唱颂着东海富饶的特产和古代东海女罕神奇的威严服饰。

又如，瑷辉大五家子吴宝顺老人，20 世纪 50 年代初唱颂《萨哈连乌春》，即满族说部《黑水英雄传》，开篇引子是用精彩生动的比兴引吭高歌，甚有域北风韵：

> “阿古—，萨克达爷—，惹咧咧—，/希伦阿林的松树年轮三千三百多环，/卓越路西特的山岩有了九千九百九十堆粉末，/萨哈连鳇鱼披上了银色的甲和七十七道褶纹，/珊延阿林的白瀑灌溉的良田，/能飞奔九匹马，十匹马，百匹马，/乌勒本传颂的年代，/同日月一样绵长，/同青山一样不老，/比希特克耶在这讲述古老而优美的传说时，/你应恭恭敬敬地听啊……”

说部中讲“九匹马、十匹马、百匹马”的含义，是满族先民古昔计算土地的方法，以每匹骏马日出日落不停驰骋的距离来测定领地面积，引为赞誉祖先土地辽阔无垠。限于文字，恕不赘举。从上述例证中，便可窥见满族说部雄阔、遒劲的壮美风格和蛮荒古朴的文学情调。在满族说部艺术中，比兴与夸张手法以及使用叠句、坠音、拟声和唱叙中音韵形式，押韵特征等亦别具一格；特别是保留相当大量的满语方言词汇、土语古词，亦是研究满语言学难索求的资料。值得欣慰与庆幸的是，从 20 世纪 80 年代初起，特别是近些年，满族珍贵的“乌勒本”传说口碑艺术形式，正日益引起国内外学界和有关文化部门的青睐。一些文学家、戏剧家、音乐家、满文学者，热心投入整理与修润工作，

满族传统的古老说部艺术，正焕发新的生机，坚信不远的将来被整理的满族说部艺术，必在祖国多民族文艺百花坛中绽放出新的花蕾。

（本文原名《满族传统说部艺术——“乌勒本”研考》，原载《民族文化研究》1999 年第 3 期）

作者简介

富育光：满族，吉林省民族研究所研究员，长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心名誉主任，主要从事中国满族等北方少数民族文化整理与研究工作。

满族说部 石破天惊

王兆一

对满族说部，我知之甚少，仅从《雪飞娘娘和包鲁嘎汗》《飞啸三巧传奇》和《比剑联姻》三部的面貌来看，甚感不但博大精深，而且也是石破天惊，自会引起我国文史界、艺术界的刮目相待。但由于本人知之甚少，也没有做过深入研究，这里只能谈几点肤浅之见。

唐代诗人李贺有“女娲炼石补天处，石破天惊逗秋雨”的名句。意即比喻文章议论新奇与惊人，极言振动之甚。提起此诗，面对满族说部，便不由得产生同样的感受。为此，仅就说部的独树一帜，也就是它的独特性与独立性略作分析，并同汉族的说书略作比较。

一、汉族“说书”考

今日的汉族通用语“说书”二字，在古代叫做“说话”，有故事的意思。春秋战国韩非的《说林》，汉代刘向的《说苑》都是故事的结集。至于《墨子耕柱》篇的：“能谈辨者谈辨，能说书者说书。”指的并不是讲唱故事，不能做说书的源流看待。在唐代，有艺人说《一枝花话》，宋代《太平广记》中有

"说一个好话"，都指的是讲一个动听的故事。而宋代的"四家"，是"小说"，"说公案、说铁骑儿"，"说经，说参请，说诨经"，"讲史书"。北宋的"说书"与"讲史"则是"史鉴和载记"、"民间传说"，"艺人渲染"三者的有机结合所编成的宏伟巨著。

及至元明两代，"讲史"最盛。主要是讲说历代兴亡的长篇故事。而且事迹须符合事实，在细节和刻画人物上则可敷衍描绘。当时的"说书"或"讲史"组织，除艺人以外，还有"书会"（以文会友集团）、"才人"（作者）"老郎"（前辈艺人）。说书讲史的地点，有书场、书馆，听书人则是付款的听众。艺人卖艺求生，听众获得艺术欣赏。

清代乾隆初期，开创了北方评书这个大曲种。特点是夹叙夹议，说表细腻，情节紧张，人物生动，结构严谨，一部大书包括几个大段落，俗称"柁子"；一个"柁子"，几个中心事件，称"梁子"；"梁子"有几个高潮，分为若干"扣子"，即扣人心弦悬念；"扣子"又有大小之分，大"扣子"以叙述故事为主，贯穿若干小"扣子"以刻画人物为主。"扣子"的技巧又叫做"笔法"，有正笔、侧笔、插笔、伏笔、暗笔、补笔、惊人笔，等等；以说书人口气叙述，叫做"表"，摹拟书中人物言谈及音容笑貌时叫做"白"；评论书中人物行为思想时叫做"评"；而且要"表、白、评"三者浑然一体。这样，才会使听众入神和着迷。明末清初的说书家柳敬亭是一代宗师。他说古人英雄形象时，可以使听众"如闻其声，如见其人""纵横撼动，声振屋宇，俯仰离合，皆出己意，听众们莫不悲泣喜笑。"

二、释满族说部

在中国的辞书和文学艺术史论中，都未曾见过有关满族说部的记载或论述。如今，满族说部既见诸于文字，又列为文化遗产面世，这不能不认为是一件大事。同时，也可以纠正古人所说的长城之外"东夷无文"、"荒僻不开"的浅见。

那么，满族"说部"的特征和面貌，究竟是个什么样子？据满族学者富育光考证，认为：满语的"乌勒本"，汉译为"传"或"传记"之意。在满族各

氏族中，都有最精彩的“乌勒本”，和讲唱名师。有的是德高望重的长者，有的是妈妈，有的是萨满。他们皆如数家珍，互炫荣耀。而且又都是以“说史”、“讲史”，即社会史、民族史、家族史为主。换一种说法，也就是讴歌民族和民族英雄史为中心主题，达到“忆祖”、“缅祖”、“颂祖”、“说根子”，进而勉励子子孙孙慎终追远，铭刻创业维艰，承继祖功，继往开来，奋志蹈进为根本目的。

人类喜欢听故事，也喜欢讲故事。作为满族，在讲故事，听故事方面尤为突出。这在说部当中，可以说体现得淋漓尽致。它不仅是独特的、独立的，也是独一无二的。既为中华文化增添了宝贵的财富，也对世界文化宝库做出了贡献。

如果要对说部进一步诠释的话，我觉得仍有如下几点，很值得一提。

其一，满族说部与汉族说书的主要区别在于，说部是通过讲唱者讲史和颂英雄，在族人中讲述战争史、创业史、建国史、发展史的同时，也从诸多方面渗透着古风古韵，和文化的、生活的知识，体现着本民族，以至氏族与家族之间的凝聚力和亲和力。从这个意义上讲，说部是政治的、军事的、经济的、文化的，也是本民族不见文字，口耳传承的百科全书。

其二，特别是《飞啸三巧传奇》和《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》这两部满族说部的特色，尤其浓重而鲜明。

一个是在“引子”中通过语言、环境、听众、歌声、鼓声，生动地“传开了往昔北海的惊涛骇浪；传开了往昔雪山冰源的征杀；歌声里，激扬着往昔保卫疆土的颂歌。”既然这样，它怎能不引人入胜，又怎么不使在场的人们洗耳恭听！

另一个是说书人讲到中间的时候，一开头便是：

“现在说书人/开讲第四章/各位玛发哥哥/我说书人拿起了紫铜色盘龙小口弦琴/金光闪闪/小巧玲珑热泪津津哪/我用这一腔赤诚/用我百灵的唇舌/轻轻吹弹起/雄浑‘乌勒本’/讲不完，唱不尽的‘乌勒本’啊/世世代代，子子孙孙/高歌我们可爱的故乡/故乡哪/北疆哪，宝藏/这是大鹏雄鹰一个月都飞不到头的层山密莽/冬冬夏夏，涧谷里

/冰雪常卧翠萌/每一片片绿叶/每一坯坯沃土/每一粒粒晶石/都镌刻着先民的钟情啊/拓荒的呐喊/生命的印痕/婴儿的初啼/生存的搏拼/一椿椿里/一声声里/讴歌着前进/讴歌着胜利/这是豪迈的足迹/这是我们历史的印痕/为这片土/为这片林/爷爷告诉我/奶奶告诉我/阿玛、额莫也告诉我/要凭着生命爱它/要凭着赤诚去护它/要肯于献出我的忠骨英魂呐。”

请听，这是何等豪迈的民族精神，这是多么精彩的英雄颂歌。满族说部的一个灵魂和神韵，我们从这仅仅是数十万字中的一个小小片段，就被它吸引了，也被它征服了。由此可见，满族的说部，不只博大精深，而且也是无价之宝！其三，“说部”的书外书也很多很多，那是民俗、是格言、是警句，也是经验之谈——

“明月和雄鹰是女真人和蒙古人都非常崇拜的两个神祇。明月高照，象征前途无量；神鹰入怀，是说有勇敢的祖先来保卫自己。”

“女真人有一句俗语：小燕子虽小，日行万里风云路；鲤鱼虽小，能跳过龙门。”

“北方人非常讲究马伎，不少民族都是马上英雄。分上马伎，下马伎，不用鞍。滚马术，藏身术，上马箭又分静靶、活靶。”

凡此种种，每部说部当中都很多很多，颇有研究价值。如果把它收集在一起，何尝不是满族文化艺术的一种弥足珍贵的奇葩。

其四，满族是个伟大的民族，也是具有开放思想的民族。它好武习文，它远见卓识。我尤其赞佩红罗女“满汉一同”的思想观念。这种思想在大唐盛世时，唐玄宗的尊重邻国主权，和睦邻邦；封大祚荣为渤海郡王，以及渤海国多次朝贡的事实，都是很好的体现与明证。

特别是满族对汉族文化的学习与吸纳，更能说明满族先人的思想进步，和求繁荣求发展的重要标志。

在满族入关之前，努尔哈赤和皇太极的喜读《三国》，崇拜关羽，甚至成

为开国方略，在政治上、军事上都有所应用和战功。尤其是皇太极七、八岁就学习汉文，并用一个条幅鼓励自己："我不相信英雄专出女真人，中原文武圣贤如云，比我师，应习文悟之。"并且在身边还有汉族说书人石汉给他说书达六年之久。

我记得，20世纪50年代初期，我国国务院曾经在一份文件中指出，不要称"满清"，应当称作"清朝"。原因是，满族入关后，清朝是由满族同汉族官僚地主相结合的中央政权。就这一点来看，也是"满汉一同"思想观念在政权方面的体现。

总之，满族说部是历史，是文学，更是满族所独有的长篇史诗。对它的抢救、出版、研究，还仅仅是个开始，大量的工作还在后面，应当倍加关注。

（本文原载《长春满族颁金庆典学术文集》）

作者简介　王兆一：满族，长春市艺术研究所原所长，研究员，著名文艺理论家。

满族传统说唱艺术说部的重现

高荷红

满族的“讲古”习俗有着悠久的历史，满族人将其称为“乌勒本”（ula-bun），亦称说部；有的学者经过调查发现民间亦有称“德布德林”（tebtelin，满语“部”）① 的，比较而言，这是相对晚些的称呼，我们无法判定是何时由何人开始的。据有的学者②考证，在20世纪七八十年代，在满族聚居地，有的家族或个人还有演唱或聆听说部的情况，但是在讲述场合、讲述时间的长短、讲述篇目上都有所不同。21世纪初，在满族多位知识分子、文化人的努力下，说部渐渐进入人们的视野，在他们的抢救、挖掘下，几十部说部名录被发现、

① 德国吉姆一部被人们誉为“满族的奥德赛”《尼山萨满传》，曾经广泛流传的原始叙事诗“Teptalin”，曾由苏联的人种学家谢尔格J M·希罗科戈罗夫（1887－1939）记录下来，现在已确认是彻底散失了。在希罗科戈罗夫生前这部抄本不幸未能出版。当它于1937年左右散失以后，还有另一份记录在国内一直保存到1965年，在“文化大革命”期间也丢失了。继此之后吉姆于1983年3月在东北地区又记录下了这部满文叙事诗的一部分。20世纪80年代，满族作家边玲玲的短篇小说《德不达理》也曾提到满族曾经流传叙事诗德不达理，可以作为佐证；赵志忠也提到德布德林这一满族说唱文学形式，比较有代表性的是《莉坤珠逃婚记》，20世纪80年代他在黑龙江、嫩江一带采风时，曾记录下来一部满族说唱故事《空古鲁哈哈济》。

② 20世纪80年代末期季永海在黑龙江边调查时，发现黑龙江满族村屯中还有说部的演唱。

整理出来。当时有影响的传承人包括傅英仁、关墨卿、马亚川、杨青山、徐明达、刘显之等①。对说部做出较大贡献的不仅是这些传承人，还有那些记录整理说部的知识分子。现在人们熟悉的传承人，如富育光已经74岁、赵东升71岁、何世环80多岁、张德玉70多岁，关于说部过去流传的情况只能从他们身上获悉，因而对他们的调查研究就成了当务之急。

说部一词本为汉文小说分类之一种，在小说中经常使用，我们首先来厘清说部的概念。

一、传统说部的概念

此概念盖兴于明清。明人已有提及。《四库全书总目提要》② 中，说部这一术语被大量运用。至近代，说部一词，更广为所用。俞建卿《晋唐小说六十种》民国四年序："说部之书，汗牛充库，而大抵别为两派。晋唐尚文，宋元尚理。"③

鲁迅曾多次运用这个概念。如《坟》中的《摩罗诗力说》《文化偏至论》《我之节烈观》等篇及《伪自由书》中《电的利弊》一文，都有提及。《中国小说史略》中用此词更多，如第12篇《宋之话本》、第19篇《明之人情小说》、第23篇《清之讽刺小说》、第27篇《清之侠义小说及公案》都以此来界定小说所属的范围。鲁迅虽没对"说部"明确下定义，但可以从他对此词的运用中看出其观点。以《月界旅行辨言》为例："我国说部，若言情谈故刺时志怪者，架栋汗牛，而独于科学小说，乃如麟角。"④

---

① 傅英仁能够讲唱的说部为：《东海窝集传》《红罗女》《萨大人传》《老将军八十一件事》《比剑联姻》《罕王传》《金兀术》《金世宗走国》；关墨卿是《比剑联姻》《红罗女三打契丹》《金兀术传》的重要搜集整理者和传承人；马亚川是黑龙江省双城人，保留了 -部《女真谱评》和《海陵南迁》；杨青山的家传说部为《雪妃娘娘与包鲁嘎汗》；徐明达家传的说部《松水凤楼传》，他已经是第三代传人，后为富育光传承；成都井巷子满蒙学会刘显之记录的《成都满蒙八旗史传》，还有依兰镇里门德哈拉后裔李克忠讲述的《三姓传》，河北王氏家族的《忠烈罕王遗事》、北京西郊陈氏说部《两世罕王传》。

② （清）永瑢等《四库全书总目提要》，北京：中华书局1965年版。

③ 俞建卿《晋唐小说六十种》，民国四年上海广益书局印本。

④ 《鲁迅全集》，北京：人民文学出版社1973年版，第11页。

林纾曾将《人间喜剧》中的《永别》《红房子旅馆》《新兵》等短篇小说译成文言文，并结集成一部《哀吹录》，于1915年在“说部丛书”中出版。

前人之用说部，其界定并不是统一的，如《四库全书总目提要》中，随笔偶记之书，被目为“似说部而非说部”，而《山西通志》里的“说部”一目，就收有随笔偶记之类。

现在人所指说部的概念，包括传奇、志怪、笔记①等。陈汝衡先生在谈到说部的时候多半都指向明清的小说，可见在明清这个概念已是非常普遍的了。满族的说部，为适用在民间流传的文学样式，情况又有所不同。

二、满族说部概念

与满族说部相关的有几个概念，如“讲古”习俗、“乌勒本”、“德布德林”②。“讲古”习俗在大多数少数民族中都有，不宜作为学术概念处理；“德布德林”流传的时间较长，特指比较原始的叙事诗。我们目前见到的说部不仅有韵体的，也有散体的叙事；而普遍为人们接受和认可的概念为说部和“乌勒本”。

我们可以从产生年代、接受角度，从内容和长度等及彼此的交叉来谈“乌勒本”和说部的异同。从产生年代上来说，“乌勒本”产生得比较早，具体产生于何时，我们不得而知。从接受角度考量，“乌勒本”是一个满语词汇，说部是借用汉语的表述，它的出现跟满语在民国期间的式微有一定关系。笔者调查的几位传承人都认为说部和“乌勒本”讲述的内容基本一致，说部的内容可能更加充盈。目前我们见到的说部动辄几十万字，而“乌勒本”基本上是“骨架”，字数较少。“乌勒本”的内容说部中有，而说部中的内容“乌勒本”中却未必能见。可以说，“乌勒本”是保留原始内容形式时满族民众对它的称呼；说部是发展到一定阶段，加入了很多现代内容时的称呼，说部保留了“乌勒本”中的骨架并逐渐得以丰富。在发展过程中，有的“乌勒本”已经失传，有

① 这段学术史的梳理借鉴了胡蔚的《唐五代说部道教女仙考》，四川大学硕士研究生论文2005年未刊稿。

② 随着调查的深入，也许还会有其他的情况出现。

的保留得比较完整。

根据以上分析及笔者所见资料，可暂且为说部下一个定义：满族传统说部沿袭了满族“讲古”习俗，是“乌勒本”在现代社会的发展，它既保留了“乌勒本”的核心内容，又有现代的变异。最初在氏族内部以血缘关系传承为主，后渐渐地以一个地域为核心加以传承。涉及满族各氏族祖先的历史、著名英雄人物的业绩、氏族的兴亡发轫、还有萨满教仪式、婚丧礼仪、天祭海祭等民族习俗、宗教活动，生产生活、天文知识、社会生活、社会关系等内容，以神话、传说、民间故事、史诗、长篇叙事诗等方式保留下来，是一种韵散结合、内容繁杂的综合性口头说唱艺术。

满族说部大多保存在年过古稀的满族文化老人手中，国内目前能够用满语讲述说部的人不超过 10 名①，我们目前了解的传承人有近 17 位②，其中大多数已经过世，而笔者重点调查的传承人，如富育光、赵东升等，其共性是：从小在浓郁的满族文化氛围中成长，聆听了大量的满族故事、乌勒本等，有的文化水平很高，是其工作领域的佼佼者。现在虽远离儿时生活的社区，但仍与之保持着密切的联系；有的传承人还是其家族的穆昆达（族长），有很高的威望。他们不仅继承了该氏族世代传承的说部，而且在保护民族文化的情感驱动下，对说部的抢救做出了巨大的贡献。因此我们给这些传承人的定位是“知识型”传承人。

在我国少数民族中有很多处于濒危状态的文学样式，或因传承人的断代、传承所依托的语言的濒危，或是受众的注意力转移，有的甚至在民间沉寂了很多年，如满族的萨满神歌、说部、赫哲族的伊玛堪等。说部是满族大型的口头叙事，每一部基本上都有几十万字左右，我们该如何看待这种现象？当然，要厘清这些问题，需要从多个方面进行分析。笔者在此只想通过对说部传承人的访谈资料和对以往资料的梳理，从一个新的视角阐释说部于现今得以继续传承的原因。

---

① 在永吉土城乡的赵明哲、双城的马亚川、宁安的傅英仁、四季屯的何世环和张顺刚。

② 见笔者整理的《满族传统说唱艺术说部传承人的情况》，作为民族文学研究所资料库的内容，尚未出版。

三、说部的产生

满族能够产生如此恢宏的说部，初时，是与各姓氏的兴亡息息相关的。为满族社会、历史、文化研究乃至中国北方民族关系史、疆域史和社会学、民族学、历史学、宗教学、民俗学的深入研究，提供了极其丰富的珍贵史料。满族说部作为文化因子，可以追溯、描摹、考察满族的历史，对培养满族族群认同感也有一定作用。

对“乌勒本”的产生和传承记录最早的可能是金代，“从完颜金到后金两代，女真人中各部落和分支部落中，皆有‘阿兰玛法’或称‘阿兰尼牙玛’，意思是专门从事搜集传说记述大事的人。他们的职责就是把该部落或部族人们口口相传的族源神话，英雄传说记载下来……这些人便是当时部落里的文化人，讲古趣儿的活跃分子，也是口碑传奇的创造者、传承者，很受敬重。到了努尔哈赤、皇太极的时代，这类人物更受尊崇，记写档子，成了朝廷和民间穆昆（氏族）普遍和经常要办的大事，由专门的‘榜色达’（记档的头）或‘巴克什’（文书）负责。这类档子在朝廷逐渐演变成国史——皇帝实录，在民间逐步演变成宗谱。”① 满族在发展过程中，非常重视文化教育，每个氏族都会出钱资助后代或氏族中的人才去读书，而这些文化人为传承本氏族文化起到了极大的作用，“乌勒本”最早的传承人都是有着“金子一般的嘴”的萨满色夫（师傅之意）或是文化人，依靠他们的口耳相传，代代相承下来的。

前文提到“乌勒本”主要在氏族内以血缘传承、满语讲唱为主，而说部的应运而生，则与满文的衰颓、汉族说书的影响、汉族的文学经典大量被译并在满族人中间广为流传也有很重要的关系。从清中叶后满语就已渐废，多使用汉语并夹杂一些满语，或用满文、汉文、汉文标音满文简写提纲讲唱，近些年，珲春、宁安、依兰、东宁等地满族人讲唱说部故事，都是用汉语。现在“讲古”习俗所依托的语言、氏族制度都已渐趋衰颓，已知的几位主要传承人都已年过古稀，说部的传承人也与此前有了明显的变化。所以就会出现一种情况：

① 马亚川《浅谈满族民间文学》，《北方民族》1992 年第 1 期。

"乌勒本"和说部的称呼同时存在，很易混淆。同是一部作品，可能既是"乌勒本"，也是说部。这两个概念实际上主要在年代上的区分，不过有的说部比较古老原始，所以就避不开"乌勒本"的称呼，在这里，我们尊重传承人、研究者的说法。

四、说部的发展轨迹

说部的发展轨迹为：氏族内部→氏族外部→地域内传承→学者依靠文本得以传承。

富育光将"乌勒本"① 分为"窝车库乌勒本"（神龛上的故事）、"包衣乌勒本"（家传、家史）、"巴图鲁乌勒本"（英雄传）、"给孙乌春乌勒本"（说唱故事），其实他所提到的相关篇目大都是我们现在知道的说部的书目。其中"窝车库乌勒本"有《乌布西奔妈妈》（6000多行）和《尼山萨满》《西林大萨满》《天宫大战》，由于其神秘性，有特定的仪式、说唱场合和时间，只能在氏族内部传承，传承人一般都为萨满，不能为氏族外的更多人所了解。《乌布西奔妈妈》经过富育光的整理已经形成文本，《尼山萨满》在东北少数民族中广泛流传，不同民族的称呼不同；《天宫大战》经过在20世纪90年代初期文本的刊布已经转入文本流传。"给孙乌春乌勒本"之《图门玛发》和《红罗女》业已出版，不过比较简略，是作为民间故事出版的。

"包衣乌勒本"中的《萨布素将军传》《萨大人传》主要在富察氏中流传，《忠烈罕王遗事》《顺康秘录》现在为富育光的传承书目，《扈伦四部传奇》是赵东升的家传，《雪山罕王传》《东海窝集传》是傅英仁的家传，《成都满蒙八旗史传》为刘显之传承的说部，都已有文本流传；"巴图鲁乌勒本"《两世罕王传》《比剑联姻》《红罗女三打契丹》《金兀术传》《双钩记》《飞啸三巧传奇》《黑水英豪传》《松水凤楼传》《姻缘传》《鳌拜巴图鲁》也成为流传的重点。开始虽只在氏族内部传承，但是听者不限于本氏族，不仅有本民族的人，其他东北少数民族——赫哲族、鄂伦春族、鄂温克族也都喜闻乐听说部。满族

① 富育光本人并没有对两个概念进行区别和分类，在使用上他更习惯于用满语词汇"乌勒本"，当然"说部"一词也是由他首先开始使用的。

说唱的时候不避讳其他民族、其他氏族的人，后来成为一个地方普遍流传的故事①，说唱的人也不限于本氏族。如关于萨布素将军的说部虽主要在富察氏族中流传，但是由于故事的趣味性、感染力，受到更多人的喜爱，同样流传到其他氏族中。老罕王的传说在东北各地都有流传，当时讲唱的传本，名称并不统一，有诸多的异文使说部生辉。我们还知道，在满族“说部”这一概念使用之前，一般认为《东海窝集传》是传说，《天宫大战》是神话，《尼山萨满》则或称其为神话或为传说或为史诗。

还有像《金世宗走国》《女真谱评》，就是充分接受了汉文化，由文化程度比较高的进京旗人创作并一辈一辈地传承下来的，文本形式很像汉族的说书。而据富育光回忆：“只有像瑷珲这样的大镇子里边，才会有从吉林沈阳(当时称叫奉天)或哈尔滨来的说书艺人，有绰号叫‘小雷公’、‘扇子刘’、‘小彩凤’、‘堂笑天’的艺人，用扎板、琴弦、八角鼓弹唱《雪妃坟》②、《漠北英雄传》。他们为了挣钱，学了一些满族话，也学说部，有时也加入一些满族话，一加入满族说部的内容，满族人都爱听。他们用别的名字、自己擅长的方式来讲说部对说部也有一定的促进作用。但是在交通不方便的村屯还是以氏族传承为主。”③ 据季永海在黑龙江边的走访调查，了解到曾经有很多汉族的说书艺人到此来讲如《三国演义》《金瓶梅》这样的汉族小说。④

这样，说部就自然地从氏族内传承为主⑤发展到氏族外传承、地域性传承了，这种传承方式扩大了说部对北方其他民族的影响，有的篇目甚至成为民族间共享的民间文学。很多学者通过调查发现：说部的不为人知，在民间逐渐湮

---

① 如《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》在黑龙江入海口一带广为流传，“老罕王的传说”、“努尔哈赤的传说”在满族民间普遍流传，有诸多异文。

② 即满族说部《雪妃娘娘与包鲁嘎汉》的异文形式。

③ 笔者于2006年1月12－17日在吉林省长春市对富育光的访谈。

④ 在关于说部定义的问题上与季永海的交谈所得。当然，《三国演义》的满文翻译在1647年就已经完成，后在满族民众中广泛流传，《金瓶梅》的翻译在19世纪中叶业已完成。

⑤ 在对赵东升的访谈中提到说部时，他认为是“类似于评书但不是评书，评书是艺人在社会上传讲的，说部来源于个别和单独的传承，主要讲本民族、本氏族、本家族的历史、英雄人物的传奇故事，说部百分之百都是家族传承，不是社会传承。即使是社会传承，也是有局限的，就像张德玉搜集的《三皇姑开矿》，别的题材都是本家族的，《萨大人传》《老将军八十一件事》这个只能他们家族传，别人不知道。”对此我们应该详细分析，区别对待。

没的时间大概在20世纪70年代左右。不过也正是在此时，一些满族文化人已经开始有意识地到民间探访、搜集、整理说部了。

富育光等人通过有意地搜集、整理其他氏族的说部，使之成为自己能够讲唱的说部，这样就扩大了说部的传承圈子，使某些说部在氏族外传承。从另一个方面说，文本的传承成为新的传承方式。每一部长篇说部，都凝聚了不知多少代人的心血，不知经过多少次的及时访问和关键性充实才形成的。像口头传承的民间文学样式，往往需要既把讲述人视为传承者，也把听众视为传承者，因其归根到底是一种口头记忆，它无法完全脱离包括听众在内的被反复讲述的语境。那些有意继承民族文化遗产的听众也可以成为传承人，如赫哲族尤金良本不会唱《希特莫日根》，是通过整理尤贵连演唱的文本才开始演唱的，当然他也肯定听过很多次“伊玛堪”的演唱。在现在说部的传承后继乏人的状况下，这样的案例为我们培养满族说部传承人提供了新的方法，那些曾经听过说部演唱的人也是潜在的传承人；下一步对传承人的调查也可以拓宽思路，将那些只会演唱一部或几部、演唱篇幅短小、演唱的形式有所变化的人都可以设定为传承人，对他们要重点跟踪调查。

我们借鉴周星的观点①，将满族说部传承人视为“那些能够演唱说部的人，不管是会唱一部还是多部；而且也包括那些搜集②、整理③、传承满族说部的文化人，还应该包括在历史上曾经创作过说部的文化人④”，从而将传承人的范围扩大了。

---

① “对于民间故事之类的口头传承，往往需要既把讲述人视为传承者，也把听众视为传承者，既有农民身份的说唱艺人，又有作为乡土知识分子的说唱作家，还有从专业到业余的爱好者、观众和组织者，甚至还有所谓‘曲艺工作者’”参见：周星《从“传承”的角度理解文化遗产》，载《中国非物质文化遗产》第9辑，广州：中山大学出版社2005年版。

② 如富育光和其父在民族感情的驱动下，到满族聚居区一个屯、一个屯地去调查，当然后来富育光从他父亲那里得到的说部也是其父临终时在病榻前讲给他听的。

③ 辽宁新宾满族自治县的满族研究所的张德玉就是如此，他将现在流传于大四平镇的《佟春秀传奇》和《三皇姑开矿》故事的不同异文进行衔接、整理形成了说部。

④ 像马亚川掌握的《女真谱评》（有20册，主要从完颜部的始祖九天神女与函普的故事传说，一直讲到清朝的灭亡），是晚清的一个叫付延华的秀才根据流传在阿什河、拉林河一带的辽代、金代女真人的故事传说结合他对历代王朝兴衰的看法写下来后，代代流传下来的。还有一个是满族历史上非常有名的英和，曾被流放到齐齐哈尔、瑷辉一带，因而在民间传说中他便成了《飞啸三巧传奇》的作者，这是书写与口头之间流动的现象。

由于说部只在氏族内部传咏，直到20世纪70年代才被有关专家学者发现、搜集和整理。目前，限于说部文本尚未出版、刊布的状况而不为人所知，国内外对此的研究较少，主要集中在对说部的总体性介绍方面，可以说，说部还是一个较新的学术领域，我们面临太多值得研究、探讨、需要解决的问题。在目前搜集到的近40部说部中（因为还在不断搜集，数字可能不大准确），已经形成某些热点话题，但整体研究还不够。《天宫大战》已在国外以多种文字出版，国内是在《萨满教女神》中刊布出来；“满族史诗《乌布西奔妈妈》研究”已被列为国家社科基金课题；《尼山萨满》研究虽有一定的基础，但随着异文的不断出现，要研究的问题还有很多。

五、说部得以重现：知识型说部传承人的作用

在一个民族世代传承的史诗、歌谣、说唱文学、神话、传说、民间故事等口头文本以及与之相关的表达文化和口头艺术中，反映了该民族的文化和环境的交互作用，换言之，就是人们在特定的历史条件下选择了某种特定的口头艺术形式，其背后必定有深刻的历史、文化等原因。① 在中国少数民族的民间文学作品中，尤其是产生于人类文化早期的文类，如神话、史诗、传说等，反映了人类生活早期的生态环境；而且特定的文化生态和社会文化环境产生了特定的文类；文类特定的讲述时间也受到生态环境的限制，如东北民族长期冬闲，为了度过慢慢的冬季长夜，在满—通古斯语族中不约而同地出现了长篇说唱文学，满族的说部、赫哲族的伊玛堪、鄂伦春族的摩苏昆。随着生态环境的变化，还有很多其他的原因，有些文类渐渐地退出了历史舞台。

而民间文学中体现的人类的精神，抑或称为精神现象信仰也与生态环境有关，如东北原初民族信仰的萨满教，在民间文学作品中体现的万物有灵观念，人和动物可以自由地相互变化等；信仰的神灵为石头、桦树皮、木制的偶像，等等。他们所崇拜的熊图腾，在几个民族中共有的猎熊、祭熊的仪式，随着生态环境的变化，这些也只能是在民间文学中出现，给人们提供过往的生活片段

---

① 廖国强、何明、袁国有《中国少数民族生态文化研究》，昆明：云南人民出版社2006年版。

罢了。

我们上面提到的都是生态环境和民间文学的相互影响，文化环境的变化对民间文学的影响可能是逆向的。在历史上，民间文学作品的产生与民族认同、提高民族内部的凝聚力有很重要的关系，同样也不乏重新恢复已经濒危的或消失一段时间的文学并使之兴旺的案例。

说部的传承地主要在黑龙江，而说部能够进入非物质文化遗产名录是由吉林申请的，目前说部的主要传承人也在吉林。富育光1933年生于黑龙江省瑷辉县，退休前为吉林省民族研究所研究员，一生致力于研究满族民间文化、萨满文化；赵东升，1936年出世于吉林省九台，现为吉林师范大学特聘教授，长期从事满族历史与文化的研究。他们作为说部的主要传承人，也就是我们提到的“知识型”传承人，对民族文化颇有贡献。他们在20世纪80年代初就开始搜集说部，赵东升能够讲唱的说部《扈伦四部传奇》是家传的，从祖父那里听到的；富育光从祖母富察美容、父亲富希陆那里传承下来很多说部，他还从其父那里获得很多线索做进一步的调查，从而搜集到更多的说部。他们之所以做这些，弘扬地区文化和民族文化、拯救本民族文化的意识是很浓厚的。

族群理论认为一个人具有其祖先，一个宗族也具有其祖先，都必须在“根”上找到自己的祖本。它是源初，它是滥觞，它是人类族群及社会进行群类划分、叙述和认同所必备的方式。它构成所谓的“原生纽带”，是族群的集体记忆。① 这正契合了说部的传承情况，说部以祖先的历史为主，像“窝车库乌勒本”（神龛上的故事）、“包衣乌勒本”（家传、家史）、“巴图鲁乌勒本”（英雄传）都是其族群集体记忆的明证。

在族群的这些结构（各个族群并形成的一种现实格局，“大杂居小聚居”的图景；有语言、饮食、服饰、信仰等构成的“有形结构”；族群成员的言行举止、礼仪活动构成的“行为结构”；族群思维方式和民间知识构成的“认知结构”）下面，具有一个相当稳定的规则，这个规则是一个族群区别于另一个族群的内在根据之一。构成结构的因素可以千变万化，但并不影响一个族群存

① 王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，北京：社会科学文献出版社2006年版，第89页。

在相对于另一个族群的心理界限，不影响一个民族在对内象征性认同和对外象征性排斥的心理倾向。例如我国的满族，虽然他们大多已经“汉化”，从语言、衣着到行为方式、知识结构，都已经和汉族相同，但是他们的历史——社会记忆，国家的民族识别和民族优惠政策，55个少数民族的地理分布格局，以及中国各民族的归类，都使满族保持着自己的某种“心理素质”，保持着某种程度的“对内象征性认同和对外象征性排斥”的心理倾向。近些年来影视界的清宫热、满学和满族史的兴盛，也强化了满族的自我意识。商品化的清朝帝王将相的形象和文字，也使其他族群对满族另眼相看，所有这些都会影响满族的“有形结构”和“行为结构”、“认知结构”。①

其中满学中的民间文学部分比较热的有萨满教、与萨满教相关的神话、神歌、尼山学等等。现在满族说部也面临这样的情况，笔者在富育光和赵东升的家里看到大量的关于清史以及与满族有族源关系的民族的历史书籍，他们也不无自豪地告诉我，书面上记载的、研究者所能做到的都不及他们家藏的一些秘闻。因为在研究中缺少他们手中掌握的资料，所以研究很难突破，而他们在对家传的说部进行整理时也主要仰仗这些资料。

一个更为有趣的现象是：当笔者问到赵东升，他祖父讲述的《扈伦四部传奇》字数的时候，他提到该说部是其祖父以讲故事的形式多次讲完的，大概有十几万字；而他整理成文的说部却有近30万字。笔者追问其中的差别，发现后加了说部的回目，增添了一些经过调查后的诸如家谱之类的资料，并在其祖父所讲故事中增加了必要的衔接。而富育光提到其父对说部所做的贡献时总是说：“我只要对得起满族、对得起我爸爸就行……我就是想着争一分钟时间把满族的东西抢救出来。”②

从根本上说，还是民族责任感促使他们将说部继续传承下去。他们将自己对祖先历史的认同感，把抢救本民族的文化、重建自己民族文化的强烈意识化为行动，通过不停的调查、走访获取大量的资料，同时也获得了本民族、本氏

① 叶舒宪、彭兆荣、纳日碧力戈《人类学关键词》，南宁：广西师范大学出版社2004年版，第211—212页。

② 2006年1月12日在长春的访谈记录。

族的认可，得到了大量的资料。我们可以看到富育光密密麻麻的手抄本上多次修改的痕迹，也可以看到他30年以步量满族的村屯的信息记录，也可以看到他们的父辈为了满族文化的继续流传所做的大量努力，虽然说部在形式上采用了说书的体例都有回目，但是其中的内容都是自己本氏族的“真实”的历史，使得大量的满族说部成为满族文学重要的补充。

在满族的民间文学中，不只是在各地的民间故事中有大量的关于萨布素将军及其夫人的故事、还有关于老罕王的故事，这些故事可能是在说部产生之前就已经流传，而且即使是在说部产生后，由于它们体量较小还在民间继续流传。我们或可预见，在不能搜集到大量说部的今天，可以搜集到在民间散落的以故事形态传承的相关内容。整个东北的民间文学处在这样的状态：活态口头流传的文类得到了本民族人的认同，还有很多大型的叙事处于恢复期，抑或称为重建期。说部之所以能够进入中国非物质文化遗产保护名录，是众多学者、文化人的努力的结果，也不可排除满族的文化人或是知识型的传承人起到了决定性作用。在反复的思考中，笔者比较认同是一种历史记忆使他们保留了自己的文化特征，以期起到对文化重建的作用，其实也就是代表了说部传承的发展过程。氏族内部神圣的叙事、有意识地制造的祖先历史（说部的氏族内传承阶段的主要特征）→重新构拟历史真实的或虚构起源的“集体记忆”→成为文本典范固定下来（就是现在满族说部集成委员会所做的工作，将目前比较成型的说部纳入出版程序，便于后来人了解本民族、本氏族的历史），也就是由个人记忆→集体记忆→社会记忆的过程。

（本文原载《民族文学研究》2007年第2期）

作者简介

高荷红：中国社会科学院民族文学研究所助理研究员，文学博士，主要从事满族民间文学研究。

满族说部：人类非物质文化遗产的重要成果

曹保明

联合国教科文组织实施人类口头和非物质文化遗产抢救挖掘和保护工作伴随着全球化的加剧一起到来，20世纪后期对“口头和非物质遗产”的提出并列入名录纳入保护范畴，表明国际上对文化遗产的认识更加全面，更加具有多学科的意义。应该说，人们的目光开始由物质性的，有形的，静态的遗产，延伸到非物质的，无形的，动态的，记忆的遗产，这显示出当代人对历史文明整体的认识向前迈进了巨大的一步。站在人类文明发展的新世纪回首人类社会数千年的发展历史，我们发现人类的所有知识、智慧和创造，都包含在有形的和无形的两种知识范畴之内。但是由于人们的思维观念和对文化认识的误区，人类在很长的一段时间里不能很好地重视和认识作为文化整体部分中的非物质文化部分，即口承的传承文化类别。这使得人类各民族千百年来所创造的口头和非物质文化得不到人类应有的开发和认识，也使得这部分文化所传承下来的那部分思想和智慧得不到人类的掌握和使用。如大批流传在东北民间满族生活中的说部就是属于这类非物质文化成果，我们有必要很好地认识它，了解它，挖

掘它，保护它。

说部是中国北方民族满族生活中流行着的一种文化表现形式，满语为“乌勒本”，就是讲故事，说传说，满族民间又称为“讲古”。而这种说和讲是指长篇的讲述，往往可以说上几天甚至几个月，讲述者往往是族长、村长（穆昆达）或族人中的“智者”（萨满）。满族从前没有文字，在金朝的时候曾经有过女真文，但由于会的人相当少，于是这个民族在很长一段时间以语言为约，全靠人与人之间口耳相传的民族语言来交流生活习俗，传承世事和记忆。这就使得这个民族的口述文化逐渐地发达起来，并且把“说”发展到了极致的状态，其代表成果就是说部。

口头传承文化是人类久远的生存方式。口头传承说部在早期满族生活中也已成为一种规俗，这种规俗的重要一点在于要由固定的人在固定的时间去口述，去传承，这就使得传承说部的人带有一种神圣的责任感。据史料记载，往昔满族讲述说部的日子往往是年节、节庆或者“家祭”、“族祭”、“野祭”等重大活动时刻，讲述说部主要是为了让子孙了解族史和先人的功绩，让后人尊祖不忘先人。这种由说部表达出来的深刻内涵完全靠传承者通过口述的方式讲述，并靠内容去感染和教化族人。许多资料表明，讲述说部的人一定要有“金子一样的嘴”，这就要求讲述说部的人必须具备讲述的本领和技艺，强化说部精彩流传。

说部传承民族文化思想和理念很重要的手法是依靠传承人（口述者）个人的地位和魅力，这是同他传承这种文化的“资格”和影响分不开的。这使得传承人把他个人对神的理解和生活中人们对神的理解和认识都加在说部的形态中表现出来，这使得说部文化表现出一种神圣性和庄严性。从前在讲述说部之前，传承者首先要进入传承和讲述状态。据著名民族文化学者富育光介绍传承者开说之前要先打扮自己，梳头、穿戴好服饰，还要点上祭祖的达子香，然后用清水漱漱口，这才能开讲，并极力地吸引听者去参与。“各位阿哥不要着急，我得把×××的身份说清，现在那一段情节不交代也不礼貌了”等等，传承者的口气容不得你不参与。

参与不参与、什么时候参与，传承说部的讲述者掌握得恰到好处。这是口述文化的典范。而传承人的另一大特点就是他的综合事物的能力，这是传承者

的能力，也是说部的非物质特色。

说部传承历史表达民族的信仰和情感，开始也靠传说和故事，并以本民族的主体神话为主，但在传承过程中他要不断地吸收外来文化和其他民族的文化类别，这是民族自身文化欣赏力的发展，也是说部本身的不断进化和完善。产生在北方民族生活中的说部一开始就带有其文化多样性，民歌、民谣、民谚不断表现其中，后来传承者又把音乐舞蹈甚至一些仪式的形式也融合在形式和内容之中。这使得说部的“说”具备了又说又唱，或者散文韵文相间，或者弹弹唱唱的特点。在综满族说部是人类非物质文化遗产的重要成果合各种文化传播和表现信息方式的同时，传承人又不断地将自身的经历、感悟，甚至自己的“故事”也加进说部中去，说部更加生动和别具一格。《雪妃娘娘与包鲁嘎汗》中的讲述者乌德林阿玛最后死于草原的野火的包围，他手握歪把小鼓在北方的山林和草原上奔走，到处讲述说部的形象与他在该说部中讲述宝音姑娘生下儿子而为了躲避草原野火而又丢掉了骨肉的描写，使人总觉得那是此书的传承者包括富希陆在内的诸多传承者对早期的传承人乌德林阿玛的歌颂，带有很深的歌颂性和情感成分，并把北方大自然的草原山火与人文成果深深地融合在一起。这表现了说部的成功和流传的另一个特点，即它的综合性和集体性。

说部形成的非物质文化特征很重要一点是表现在它的综合性和集体性上。民族民间文化和民俗文化最本质的特征在于它是社会性的普遍大众的，就如从前的满族说部虽然它是通过族长或穆昆达来表述和传承，但是它又不单单是个人的行为，它是地域和族人的风习，是基于一定的范围准则和规则之中。因此说部的社会性可以是一个族体、一个行业，也可以是一个村落、一个民族、一个家庭。尽管这种集体性在分布上有很大的伸缩变化，但就说部本身民俗性培育了一致性，强化了传播说部民族的思想认同，民族精神。就是今天我们仍可以发现和感受到不同说部的不同风格和不同表达方式，这说明它可能是同时代的人共同完善完成，也可能是不同时代的人不断地完善不断完成，如《飞啸三巧传奇》和《雪妃娘娘与包鲁嘎汗》。由于一代一代的传承者不断加工传承努力完成，使得说部的形成具备集体创作的因素，说明说部也需要多人创造集体完成，这也增加了说部的非物质文化价值，不断地变化和发展。

说部在形式或内容上的集体性恰恰表现在它的独特变化性上。如族人要举

行重大的典礼或一种仪式，需要通过说部来传达祖先的意图。为了保质保量地传承这种文化思想，族长往往会安排族人中有表演和讲述才能的智者一同来表述说部，这就决定了说部本身要同时由多个人来共同完成，这也是这种文化需要集体来展示的内在需要。个性化的创造，个别化的形式，都是在不知不觉之中加入到集体传承和集体形态中，这使说部产生出极其丰富的思想内容和形式形态。

集体创作丰富了说部往往表现出出人意料的丰富知识成果和独到的精彩想象，生动感人且十分的珍贵。在《飞啸三巧传奇》中疯爷爷突然在树上出现，体现了北方民族很深的文化背景和民族形态，表现出了山林民族很强的生活能力，新奇而独特。而且，他赠给“三巧”们的一块“山狸皮子上的字”这个情节显然是经过族人中“皮匠”的加工而组合进去的细节。兽皮的熟制在北方民族中已成为日常生活的必备手艺，但是“山狸皮”制书传文则表现了山林民族的生活习惯和知识，懂得季节的变化和皮张的质量，又符合山人身份。传承者一定是一位熟悉熟制皮张的工匠，或这个工匠本身就是说部的传承者，于是这才能使这个重要细节传承下来。事实上，说部由开始的一人传承到逐渐的多人传讲和传承是它发展的一种必然，这是因为非物质文化往往会极迅速地汇集各民族民间文化中的优秀思想成果，不断地变化，又不断地集中，使自己完善并迅速传承下去。

说部以口头传承形式传承下来并被当今诸多专家和学者认定，它的重要之处还在于它代表和归集了满族文化和北方诸多民族生存历程和生存形态。事实上，说部的完善是在不断地吸收北方各民族的思想和文化成果基础上产生发展并丰富起来的，如说部中诸多核心神话很多来自于北方民族，如蒙古族、锡伯族、鄂伦春族、达斡尔族、鄂温克族等族人中，它们的诸多精神成果迅速被说部艺人吸收进自己的作品之中。《飞啸三巧传奇》中的獐子部獾子部生活方式和文化习俗；《雪妃娘娘与包鲁嘎汗》中蒙古族对狼的崇拜思想和故事，极具感染力，显然是超出一个民族的思想和智慧，表现了说部所具备的多民族思想成果和精神功能。

说部中的许多事物来历和典故甚至选取了中原和汉民族的文化典故，这使得说部更具备了多民族的文化功能和意义。值得说明的是说部记叙了诸多文史

资料和文字化的版本中所不可能记载的内容、历史和文件，这也是今天的人们特别关注说部的一个重要原因。

由于历史的因素，我国民族民间文化保留和记载了大量不能也不可能列入文满族说部是人类非物质文化遗产的重要成果史并记载下来的珍贵的文化内涵，有许多只是在一些文史资料中提到甚至根本没有涉及，特别是揭示人民对上层阶层历史和民族的态度及族人生存的经验、信息。这些都不能外传，是一个民族的先人留给他的子孙的财富，是一种生存能力，也是一种文化感悟，在这一点上说，它是重要的文化类别。

口述文化能很好地传承下来，恰恰说明了口述文化具有很强的生存能力，这是非物质文化的生存能力。非物质文化是一种独立的文化形态，它在物质文化消失后仍能顽强地存活下来，这是因为它具备很强的传承性与传播性，这是说部的重要非物质遗产特征。说部作为满族民族民间文化的重要形式传承是其历史性的延续，传播则是共时性的或空间上的传布。说部保留了历史发展的真实历程。历史学家汤因比指出，先进而发达的民族的进步在这个民族中有人朝着新的发展方向做了新的突破，而这个民族中人群从此跟着这个创新而不是固守传统的发展方向。他们对这个创新加以模仿，从此走出围城，迈向更加光明的未来。也是因为同样的原因，导致了工业文明、城市文明与农业文明、农村文化的不同。后者之所以是民俗民间文化的广阔原野，原因也正在于此。但是，传承性作为保存历史的功能和价值功不可没。传承性不是孤立地作用于民间文化的发展，它是与其他特征共同作用民间文化的。

在说部《雪妃娘娘与包鲁嘎汗》中诸多女真生活习俗同蒙古族文化和嫩科尔沁一带的民俗文化融合在一起，充分地展示出两种文化融合和交叉的走向和脉搏，这是非物质文化的一种特点和优势。古籍和诸多文本文化没有这方面的记载。

这部分文化形态丰富地广泛地被传承在口头说部中，说明了说部是一种充满活态的文化。说部的流传不仅有历史的传承，还有空间的传播。说部作为民俗文化向四方传播，其扩散的广度，表明了人类共识的深度，也表明说部文化的影响力度。说部的传播扩大了说部文化的传统的保护范围，通常是以一种固定的核心问题为固守点，只变化其外表和外在的形式，使这种文化在变与不变

中千姿百态又万变不离其宗，这又大大地提高了说部的生命力。我们在抢救和研究说部中发现，无论是战争、迁徙、交流、仪式、接触、庆典、娱乐等诸多场合与手段都促成说部的传播，它是一种从未间断过的形式，从古流传至今，其中很重要的一点是说部中提到的故事和事件充满经验性和历程感。

民族民间文化的传承价值在很重要层面上是其本身总结民族生活历程，提供民族生存经验，表述民族生存理想，展示民族心理精神的。因此，人类学者不断地去注意和发现这种口头传承的文化中的事实和事件，从中寻觅文化传播的痕迹，并注意到这种痕迹在一个民族口述文化中被保留得更加鲜活和真实。寻找文化传播的痕迹就要认真分析依据的标准。一是质的标准，即物质的形态及社会制度，社会观点的构造与作用；二是量的标准，即质的类似点的数量多少。在说部中，大量的北方民族生存经验和生存体会的事例被保存和传承下来，用桦树皮造纸的经验和过程；皮子的熟制；不同兽肉的制作保鲜和贮存；观察林中的“树号”和识别地上的“草标”；渔油灯的制作过程；用皮子压窝棚时的方法和程序。许许多多经验，是祖先传承给他的子民的生活经验，不能也根本不会传给别人。说部中保留了大量的珍贵文化类别。在《飞啸三巧传奇》中动物也通人性人语。在小莱塔带领穆哈连去探“韩家窑”时，奇格勒善和小狗的对话表现了人与动物的情感和人对自然的开发结果，表现出一种历程和一种创造。

产生于北方民族历史形态中的说部带有浓郁的民族性和地域性，而非物质文化的重要特点也往往体现在一种文化的民族性与地域性上。说部的民族性使它的地域性生存形态更加突出；说部的地域性又使它的民族精神传承更加清晰和鲜明，这使得说部所传承的知识、智慧、信息更加突出自己的民族性和地域性。在说部《雪妃娘娘与包鲁嘎汗》中真实地记录了人与自然融合的可能。包鲁嘎汗失掉了母亲恰好与失掉了崽子的母狼寻崽相逢，于是使他成了狼的传人。从此大自然和动物给了他力量和精神上的能力，使他成为了后来的“汗王”。在这里，北方民族在久远生存历程中的生活情况被描述得真实可信，解释了人类“图腾狼”的科学原因。一是狼的生存能力非常强，它抓到一只野兽连骨头都吞下去，这是因为得到食物不易。二是它们懂得团结。民间认为狼非常抱团，一只狼要是一叫唤，即使不是一伙儿的，只要是同类便都会跑过来援

救。有时它们吃饱了，就把剩下的猎物埋起来，撒上尿，其他的狼就能闻出味来，到这儿吃完再埋上，别的狼还可以回来充饥。三是狼群有严格的规俗。它们的等级观念非常强。狼群知道照顾老弱病残，机智，敏捷，勇敢。说部向世人展示出一个道理，为什么马背上的民族不把马作为自己民族的图腾，相反却把马的敌人——狼，作为图腾，这种看似反常的逻辑中却包含着深刻的草原逻辑。

说部把人类图腾自然，崇拜自然的观念阐述得如此清晰，展示和记载了人类生命史的真实历程。从这一点上说，口头和非物质文化遗产是记载和保留了人类真实生活形态的重要文化，并以真实科学的事件和例证让人们沿着这种事件的例证，去清晰地探出北方民族思想发展历程，也清晰地探出人类在生存历程中那种存在决定意识的科学认识产生的过程，这在一般的文字文本中是不可能见到的。

民族文化地域文化为说部增添了鲜活的文化内涵。就是在今天，北方民族对动物的认识和了解的许多文化都来自于文字记录的资料，而如说部这样详尽生动地讲述人对动物和自然图腾原因的却没有或很少。特别如记载一个地域的生产知识和生活知识说部的功能更加具体，这是因为口传文化属于人类的记忆型文化。记忆依靠人类自己从自然生成的规律出发去认识事物，认识自己，使说部成为一种活态文化存在于人们的自然生活之中。说部因其思想和内容充满活力使其具有思想的诱惑力。但是说部这种在北方民族的地域上土生土长的文化却是任何文化无可比拟的，它的作用将会对人类未来，对人类社会发展和人类文化的创新产生不可估量的深远影响。

满族说部作为一种民族民间文化的重要形态已形成自己固有的模式，那是一种神圣的表述模式，一种神奇的文化版块，一种独特的历史遗存，一种不朽的民族创造，这也形成了一种不朽的文化模式。模式化反映这种文化的普遍性和永恒性，而类型化又说明了这个民族的发展的思维方式，结构情感和描绘历史的手法与经验。这是人类在探索生命生存历程中所获得的重要成果。因此我们提倡保护说部的口传形式，我们应该将说部的文字文本同口头传承文本一同保存下来，作为主体贮存的方式保存下去，把其模式化和类型化的形态存放在它自身的传承空间中，这似乎更是人类对非物质文化的抢救挖掘，保护和贮

存。保留说部本身的模式化和类型化不单单是目前口头和非物质文化遗产项目的申报，因为科学地保留文化形态可以使我们从对文化的归纳、认识、探讨、研究的过程中不断地总结民族民间文化内部运动规律，从而为构建保护人类口头和非物质文化遗产提供新的鲜活的理论。

（该文为本书特邀专稿）

作者简介　曹保明：中国民间文艺家协会副主席，吉林省民间文艺家协会主席，主要从事东北民俗研究。

满族说部：历史学和民族学中的学术价值

张璇如

满族是一个具有悠久历史和传统文化的民族。在漫长的历史长河中，满族及其先人流传下来的民间口碑文化遗产，极其丰富。就其内容来说，包括民间的歌谣、谚语、子弟书和乌勒本。乌勒本是口语，其书面语是乌拉本（ula-bun），即传记或传说。它是具有独立情节，自成完整结构体系、内容雄浑、真切感人的说部艺术，堪称民族的精华和古卉。以往人们包括学术界，习惯于对传统的上层精英文化以较多的瞩目，津津乐道的是作家文学，相对来说对民间文化领域却很少眷顾，鄙视民间的山歌野曲和口头文学。对乌勒本这种口头文学形式，更是鲜为人知。引起大家对口碑文学的关注，是20世纪80年代。当时，国内对传统文化大讨论，已经形成了一种热力运动。辽宁省首先依据古老的传说，推出一部满族历史舞剧——“珍珠湖”，引起了全国的轰动。在该剧目的审查过程中，我有幸被邀请，同满族的著名文化传承人傅英仁先生一起审视了他们的最后的彩排。我亲眼目睹了傅先生的脸庞洋溢出“解冻”后的笑容。我一直关注着富育光等同志多年来始终不懈地对满族古老文化遗存进行挖

掘、抢救的田野考察，为他们所付出的艰辛努力，所取得的丰硕成果而兴奋不已。并把《萨大人传》《两世罕王传》列为吉林省少数民族古籍整理出版的“七五”重点规划项目。由于某种原因，这个项目暂时搁置起来。今日，在吉林省文化厅领导的高度重视和积极组织下，满族说部的抢救挖掘工作更有长足的进展，成果斐然。它足以说明，从满族老人口中陆续发现并记录下来的口头文学“乌勒本”，使我们认识并重新评价它在我国传统文化中的地位。

满族说部这种文化形式和文化载体，在古时弱势民族中，在文献缺乏的白山黑水地区，它无疑成为了解这片古老土地的历史面貌的一个窗口，从这个意义上看，说部的价值不仅是文学的，从广义上来说那些潜藏在文学现象之后的文化价值更值得珍视和思考。满族说部对满族社会、历史、文化研究乃至中国北方民族关系史、疆域史和社会学、历史学、民族学、民俗学、宗教学的深入研究，提出了极其丰富的珍贵史料。在这里我仅从历史学和民族学两个方面，谈一点我的认识和体会。

一、满族说部的历史价值

白山黑水是满族及其先人的故乡。迄今，在黑河、牡丹江、吉林、珲春以及阿什河、拉林河流域的“金源”地区，已经挖掘出满族长篇英雄说部《红罗女的传说》《比剑联姻》《女真谱评》《金兀术传》《金世宗走国》《忠列罕王遗事》《两世罕王传》《扈伦佚闻》《洪匡失国》《顺康秘录》《萨大人传》《萨布素将军传》《东海窝集部传奇》《东海沉冤录》等十几部，有的长达近百万字，较短的几万、十几万字。故事峰回路转，一波三折，歌颂了民族英雄的非凡经历和辉煌业绩，展示了民族迁徙、族际交往与争战等历史画卷。这些说部多数是家史、英雄传记，满语谓“包衣乌勒本”、“巴图鲁乌勒本”，大都是不见经传、鲜为人知的秘籍，堪称无韵的史诗。

（一）补正史之不足

萨布素，《钦定八旗通志》有传，列《大臣传》。《盛京通志》，列《名宦》，称其为“文武干济才”。记事都比较简略。

《萨大人传》是生活在瑷辉的富察哈拉家族讲古、颂祖的一部家传。以说

唱艺术的形式，生动、细腻地讲述了家族的由来、发展和萨布素个人的成长及不平凡的事迹，弥补了正史之不足。

再如《洪匡失国》，是布占泰后人乌拉赵氏代代相传的家史。洪匡是布占泰第八子。努尔哈赤先后将三女嫁布占泰。第一个是其养女，即努尔哈赤长女额实泰；第二个，也是其养女，努尔哈赤次女娥恩哲；第三个是亲生四女穆什库，封和硕公主。洪匡是额实泰所生。乌拉部灭亡后，努尔哈赤将褚英之女嫁洪匡，袭爵布特哈贝勒，仅是乌拉一城之主。洪匡有二子，长乌隆河，次小布他哈。洪匡起事是在天启元年（1621 年），即天命六年三月努尔哈赤攻打辽阳之时。洪匡起事兵败自缢，其长子乌隆阿被一个巴得利（大恩人）抚养，隐姓埋名。他的后人，是依其大妻赵氏之姓，沿袭至今。这段历史，正史是不载的。

（二）纠正史之误

仍举乌拉部为例。清史为了掩盖洪匡起事的真相，《八旗通谱》在记载布占泰的后人时，作了手脚。将布占泰的第三子、第四子、第五子书为“俱和硕公主所生”，第六子、第八子“俱公主所生”，不提第七子，又颠倒了第七子与第八子的顺序，删除第八子洪匡。《洪匡失国》指出，布占泰前七子并非公主所生，更非和硕公主所生，只有第八子洪匡是公主所生。

（三）匡正野史之讹

《两世罕王传》，又名《漠北精英传》，是河北原京畿地区陈氏说部。两世罕王指王杲与努尔哈赤。讲述努尔哈赤的部分，又称《后金开国罕王传》，亦属家族秘传。在第八回中，讲清代有“先祭王杲，后祭皇灵”之礼，记述了王杲家族与努尔哈赤家族的恩恩怨怨。史载王杲之死是努尔哈赤祖父觉昌安、父塔克世提供亡匿王台寨的信息。李成梁出兵再次捣王杲子王台所据的古勒寨，也是其父祖作为向导。为了摆平父祖的仇怨，才有上述之礼。但在民间的传说和野史中却走了样，与史实大相径庭。

魏声禾《鸡林旧闻录》记载了当时流传的一个抄本，说有一个山东人，名叫王皋，是个彪形大汉。在庄妃狩猎时，相遇于山中，被提为贴身护卫，久之遂有染，而生顺治。王皋因事被斩，“讵料王尸不倒，呼之为父，王死乃倒，遂葬之于其祖茔。故直至清末，每祭其祖，必先祭王皋，后祭皇陵。”《两世罕王传》所载“先祭王杲”，非“先祭王皋”，一字之差，证实了野史遗闻纯属

荒诞之谈。

二、满族说部的民族学价值

满族说部的根在民间，尤其是英雄说部，代代相传，凝聚在满族人民的心中。它与赫哲族的口头“伊玛堪”一样是民族文化的奇葩。它们的形成、发展与流传，是文化人类学研究的重要课题。

东北地区的古文化，在其历史发展进程中，具有与中原地区不同特殊性。在远古时代，环渤海地区，是中华文明的起源地之一。华夏文明是周边地区文化在中原地区凝聚形成后，连续不断的向前发展，然后再向周边地区辐射。而在东北，则是多民族多形态文化并存，并且不断地互相冲突、融合，然而最终没有积淀出具有高度文明的形态。以肃慎系为例，在古代曾出现过三次高峰，如渤海，史称“海东盛国”，金代女真族曾统治半个中国。清代的满族统治全中国。而他们的祖居地，所建筑起来的都城，如渤海上京龙泉府，金上京会宁府，后金的赫图阿拉，今都湮没在旷野蔓草之中。这些文明都中途夭折，未能持续发展。其中原因之一，是东北少数民族的流动性和主动进取性的特点，从战国到明末 2000 年来，汉族与少数民族，农耕文化与渔猎文化的漫长冲突中，辽宁地区的农耕文化，始终处于守势，没有赢得主动，没有形成向周边地区的强大的辐射力。松花江流域、黑龙江流域，包括东海地区，在没有外来文化干扰的情况下，有着发展自己文化的广阔空间。土居文化得以按照自然状态积累、发展，不断提供原生态文明模式和动力。它可以作为极有价值的文化人类学研究的范例。这也是满族说部长期蕴藏在这片沃土的原因，也为说部艺术提供了诠释的历史参照。

东北处于严寒地带，其自然环境、生产方式、生活方式，造就了满族及其先人，具有坚强的意志、挺拔尚武精神、质朴贞刚的性格。巴图鲁乌勒本，是把讲英雄、唱英雄作为主要传承内容，并把它作为世代相传的家训。《萨大人传》《老将军八十一件事》，世代传承着，也教育了一代又一代人。萨布素将军的成长发展史，也折射出满族这个民族不断成熟的历史。一个成熟民族，才有进取精神，才能有勇气接受外来文化，萨布素就是一个典型范例。《萨大人传》

中，生动的记述了浓郁的民族风情和民族生活习俗。可说是一部民族学、民俗学的“小百科全书”。

在《扈伦传奇》中，我们又看到女真人习俗的另一面，折射出他们的人生观、道德观、价值观，并深深地打着原始社会、奴隶社会的烙印。

（一）“以强为霸”是女真人的价值观

史料记载，在女真人中，视“强者为王”为合理的、公正的现象，并以武力和实力判断是非。明隆庆万历年间，海西、建州诸部皆“建国称汗”。尤其是王台死后，失去了能驾驭、约束诸部的权威，“各部皆称王争长，互相残杀，甚至骨肉相残，强凌弱，众暴寡”（《清太祖武皇帝实录》卷一）。当南北二关互相仇杀之时，辽东总兵李成梁巡视开原，从中调停。叶赫部逞家奴、仰加奴二兄弟则言：“必欲吾二人讲和，请以敕书及把吉、把太、猛骨孛罗、三马免，一切悉以我属。不然我虏中以强为霸，仇恨益深，惟有相攻击，至击死而后已。”（《万历武功录》、《逞家奴、仰加奴传》）

（二）“有恩报恩，有仇扫仇”是女真人的世俗

明代海西女真人处于家长制奴隶制阶段，延续着原始社会时的“血族复仇”的风气，史载：女真人“其俗勇于战斗，喜在报复，一与作隙，累世不忘”（《李朝成宗实录》卷148）。又谓：“野人等报仇，固其性也”（同上书，卷248）。一部《扈伦传奇》就是一部族际关系史，互相仇杀史，客观地反映了当时社会的真实面貌，具有鲜明的时代性、地域性和民族特点，是民族学难得的实证材料。

（本文原载《社会科学战线》2007年第24期）

作者简介

张璇如：吉林省民族研究所研究员，主要从事北方民族史研究。

满族说部：北方民族生活的百科全书

周惠泉

具有文艺学、历史学、民族学、民俗学、宗教学等多方面价值的满族说部作为“口头非物质文化遗产”代表作的出现，对于中国文学的学科建设有着巨大的现实意义和深远的历史意义。中国文学的内涵原本博大精深、无比丰富，其中既包括书面文学，也包括口头文学；既包括汉族文学，也包括少数民族文学。但是以往的文学史著作基本上属于汉民族的书面文学史，少数民族文学、特别是少数民族口头文学长期以来备受轻视和冷落。而满族说部可谓兼具口头文学和少数民族文学的双重品格，因而对于21世纪构筑中国文学史的完备框架和创新体系十分珍贵、非常重要。满族说部21世纪伊始在全球保护非物质文化遗产的热潮中骤然崛起、闪亮登场，将推动中国文学史的内涵和架构与时俱进地呈现书面文学与口头文学兼备、汉民族文学和少数民族文学并重的新的发展趋势；与此同时，由于满族说部具有文艺学、历史学、民族学、民俗学、宗教学等多方面的价值，其抢救和研究还将为保持人类文化的多样性作出重要贡献。

口承传统与书写传统的关系，自古以来就是一个引人注目的问题。美国古典学学者米尔曼·帕里（1902—1935）和他的学生阿尔伯特·洛德（1912—1991）从1930年代开始初创，以后渐趋完善的“帕里—洛德理论”即“口头程式理论”，是通过对口传史诗的解读以及相关的田野调查而创立的口头传统理论。这一理论主要形成于对千百年来争论不休的“荷马之谜”的创造性探索。帕里、洛德师生从分析已经由文字固定下来的荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》的文本人手，接着又深入前南斯拉夫民间就活态口传史诗进行田野调查，以便对自己的原创性发现加以验证，从而完成了这一重大理论的建树。目前口头程式理论已经传遍世界的各个角落，在100多种语言口头传统的研究中得到运用。由于帕里、洛德的杰出贡献，则使口承传统具备了较为周严的学科体系特征。帕里、洛德师生是通过把口头诗歌的概念应用于荷马史诗文本大量程式化用语的分析归纳、破译研究，揭示了口传史诗的口述性叙事特点和独特的诗学法则，将荷马史诗的诞生推回到文字出现以前的口述时代，对于以往古典学学者的思维定式和僵化观念发起了石破天惊的猛烈冲击。尤其令这些学者瞠目结舌的是，在西方古典文学中一直享有崇高地位并辉耀千古的伟大诗人荷马，竟会是一个目不识丁、流浪行吟的民间艺人！

实际上民间口头文学、包括各民族的英雄传说、英雄史诗是文学宝库中非常珍贵的一部分，它们对于作家书面文学产生过深远的影响，为古今中外文学的健康发展提供了取之不尽、用之不竭的灵感触媒和力量源泉。满族说部在口头文学与书面文学互动互补、少数民族文学与汉族文学相激相融中彰显于世、受到瞩目，必将极大地提升民间口头文学在中国文学史上不可或缺、日显重要的突出地位，有力地推动中国文学史的架构实现由场域狭小、内涵单一的传统模式向视野开阔、多维多元的科学体系的转型与跨越；与此同时，满族说部的挖掘采集和探索解读，其意义还将远远超出文学学科本身，使包括文学研究在内的学术研究格局和定制由单纯关注书写传统而转为书写——口承传统兼而有之的重大改变。

一、窝车库乌勒本、包衣乌勒本、巴图鲁乌勒本、给孙乌春乌勒本

满族说部的称谓，源自满语“乌勒本”，译作汉语当为“传”、“传记”之

意；由于清朝中后期满语渐废，便改用“满族说部”或“英雄传”的名称。与之相应的，讲唱说部也大多运用汉语，偶尔夹杂某些满语成分。满族说部的艺术形式，经历了一个由简到繁、由短到长的发展过程。最初主要在氏族内部口传心授，满族日常生活中须臾不可离开的一缕缕鬃绳的纽结、一块块骨石的凹凸、一片片兽革的裂隙，都刻述着氏族内部数不尽的非凡经历和英雄壮举，从而形成了说部最古老的形态。

说部艺术形式具有完整的故事情节和生动的人物形象，说唱结合，以说为主，有时也伴有讲唱者模拟说部中人物动作的生动表演。满族民间俗语所谓“要有金子一样的嘴”，乃是对于擅长讲唱口头文学和说部作品的代表性传承人最大的褒奖和最高的夸赞。就氏族而言，讲唱说部并非单纯的娱乐和消遣，而是追念氏族先人业绩、传承“民族文化记忆”的最好行动。因而讲述的过程被阖族看成神圣而隆重之举，往往由族中德高望重的长者或萨满讲唱。开始之前要焚香漱口、祭拜神灵，而后虔诚讲唱，气氛神圣肃穆。听众则要严分辈分，谦恭有序。可见满族的“讲祖”、“颂祖”活动同氏族内部的祭祖习俗密切相关，乃是满族传统文化中最稳定的因素，承载着氏族对自然、社会的认识和对祖先、英雄的崇拜。经过漫长的发展过程，久而久之赞语颂文终于演变和升华为篇幅浩瀚、雄浑壮阔的说部艺术，把北方民族口头长篇叙事文学推进到新的境界。满族说部具有极其丰厚的历史文化积淀和十分广泛的社会生活内涵，乃是满族及其先世社会史、氏族史、家庭史的浓缩与剪影，属于民族精神、民族智慧无比丰富的载体。由于其中蕴含着博大精深的知识体系，因而堪称北方民族生活的百科全书。

据近年来我国的民间文化工作者通过田野调查的初步掌握，满族说部就内容看大致包括以下四种类型。

第一类为窝车库乌勒本，俗称“神龛上的传说”。这类说部主要来源于各姓满族珍藏的萨满神谕、萨满记忆。如黑龙江瑷辉地区流传的《尼山萨满》《西林大萨满》《恩切布库》和黑水女真人的创世神话《天宫大战》、东海女真人的创世史诗《乌布西奔妈妈》等，便是典型代表。流传在乌苏里江以东锡霍特山麓的创世史诗《乌布西奔妈妈》原为满语韵文，可诵可唱，表现的是部落时代的战争风云，从形式和内容看都属于地地道道的萨满英雄史诗。史诗的主

线是以能够未卜先知的东海哑女成长为英名盖世的女萨满，经过打拼奋斗，征讨四方，终于成为七百噶珊（部落）的首领。最后部落强大了，人民幸福了，无忧无虑、和谐和顺的局面形成了，由必然王国向自由王国的飞跃实现了；而乌布西奔妈妈却为此熬尽心血，付出了终生的代价，最后满意地合上明亮的双眼。但是在北方民族人民的心目中，乌布西奔妈妈是永远不死的，至今仍然在活态的口碑中流传。

第二类为包衣乌勒本，即家族传、家族史。这方面的说部在满族诸姓家族中至今时有发现。比如吉林省长春市赵姓家族的《扈伦传奇》，黑龙江双城马亚川承袭的《女真谱评》《海宁南迁传》，黑龙江瑷辉富氏家族的《顺康秘录》《秋亭大人归葬记》《东海沉冤录》，黑龙江宁安富英仁传承的《东海窝集传》等。其中《东海窝集传》乃是流传于黑龙江宁安深山老林中的窝集人的作品。“窝集”为满语“稠密森林地带”的意思，而窝集人即野人女真。所谓“野人女真”，是生活在原始森林中即大山深处的“林中之人”。宁安地区四周环山，中间属河谷平原，与外界相对隔离的特殊地理环境为满族说部的保存流传提供了得天独厚的条件，也使《东海窝集传》成为满族说部中具有原始活力的代表性作品，堪称研究满族原始思维及其审美观念的活化石。

第三类为巴图鲁乌勒本，即英雄传。这部分作品的内容十分丰富，可以分做两大类，一是真人真事的传述，二是传说人物的演义。前者如黑龙江宁安地区富察氏后裔傅英仁承袭讲述的《萨大人传》，以及《两世罕王传》（又名《漠北精英传》）、《金兀术传》《忠烈罕王遗事》、《双钩记》（又名《窦氏家传》）、《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》《鳌拜巴图鲁》《松水凤楼传》《黑水英豪传》等；后者如《乌拉国佚史》《佟春秀传奇》等。其中《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》记录了清朝开国皇帝努尔哈赤家族通过与蒙古贵族联姻、团结蒙古族共同建设大清王朝的历史故事，反映了各民族你中有我、我中有你和共生共存、互动互补的发展过程，为中华民族的多元一体格局谱写了一曲响彻云霄的赞歌。整个作品情节曲折，引人入胜，达到了颇高的艺术水准。

第四类为给孙乌春乌勒本，即说唱传奇。这些说部主要歌颂各氏族流传已久的英雄人物。如著名的爱情传说《红罗女》及其不同传本《比剑联姻》《红罗女三打契丹》。《红罗女》流传在黑龙江省镜泊湖附近地区，其变体《比剑

联姻》《红罗女三打契丹》则流传在黑龙江省牡丹江一带，而在吉林省东部的敦化等地区又有《银鬃白马》《红罗绿罗》的不同传本。上述同一母题而变体纷呈的状况，属于民间口头文学通常所说的“变异性”。满族说部作为口耳相传的民间文学形式，在不同的时间和空间上动态地传承着，因而带有立体性的三维空间甚至四维空间的特点是不奇怪的。这是民间口头文学同作家书面文学创作方式的根本区别所在，也是民间口头文学永不衰竭的活力所在。

二、静态保护和动态保护

作为列入国家级名录的非物质文化遗产，满族说部是 1980 年我国的民间文化工作者在满族聚居区通过田野调查发现的口传叙事性长篇说唱文学。据初步掌握，目前尚有 30 余部说部作品存在于满族民间，已经记录整理的仅有 11 部。由于满族说部是通过口耳相传的方式传承的，因而传承人对于说部作品的活态保存十分重要。但是在 1980 年初的田野调查中得知，这些传承人多为年过六旬的老人，当时尚有 20 余位健在。2002 年黑龙江省东吴县沿江乡四季屯 78 岁高龄的何世环老人，还能用流利的满语讲唱《尼山萨满》，不过其他传承人都用汉语讲唱。自 1980 年以后至本世纪初，满族说部的传承人已有十七八位相继谢世，濒危状况相当严重。立即采取措施迅速抢救、有效保护这份珍贵的民族民间文化遗产，已经迫在眉睫、刻不容缓。

通过总结人类保护非物质文化遗产的实践可以看出，保护的方式大体说来不外两种，即静态保护和动态保护。前者是以往保护工作惯用的方式，后者是国内外着力攻坚的新的方法。

我们认为，口头文学属于集体创作，凝聚着民间的集体智慧，承载着千百年来形成的道德观念、精神需求、价值体系，具有潜移默化的约定性，构成一种无形的行为规范，对于子孙后代的行为方式不乏引导作用。有鉴于此，口头非物质文化遗产应该以一种自然的形态生存，最理想的保护方式就是使其继续存活于人们的日常生活当中，传承于人们的口耳之间，也就是俗语所说的“活鱼还要水中看。”但是在我们国内对于非物质文化遗产的动态保护刚刚起步，亟须在具体操作中发扬首创精神，摸索可行的做法、探寻成功的经验。为了在

满族说部的保护中实现这一目标，必须创造两个条件，一是要有动态传承的适当环境，二是要有动态传承的后继传人。应该按《国家“十一五”时期文化发展纲要》的精神，尽快创立满族说部的文化生态保护区，以便为满族说部的口头传承和持续性保护提供宽松的生存环境；与此同时，还应加大对满族说部代表性传承人的保护力度，提供切实有利的条件保证满族说部能够以师带徒活态传承。

除了动态保护的原则以外，静态保护的原则也是不可偏废的。新的发展时期以来，由文化部、国家民委和中国民间文艺家协会联合发起的“十部中国民族民间文艺集成志书”的编纂工作取得了可喜的成绩，成为我们国家对口头非物质文化遗产进行全面普查、及时抢救、系统整理的一次最为壮观的文化工程。至于对满族说部的静态保护工作，到目前为止文字记录的成绩也相当可观，已经抢救记录、正在整理成文的 11 部说部作品其篇幅已达 600 万言之巨。就口头非物质文化遗产、包括满族说部的保护方式而言，随着科学技术的进步与互联网的发展，在语言、文字、图像共同传递信息的所谓“读图时代”，静态保护也要有所创新。应该把录像、录音、摄像引入保护工作的始终，对满族说部进行立体的记录，以便完整而恒久地保留其活态存在情况下的原真性面貌。

（本文原载《社会科学报》2007 年 4 月 12 日）

作者简介

周惠泉：吉林省社会科学院研究员，主要从事辽金元文学、北方民族文化研究。

简论满族说部中的民族文化遗存

吕　萍

满族是一个有着悠久历史和文化的民族，其先民曾以传奇般的弓弩骑猎，开拓并繁衍于广阔丰饶的黑水白山，创造了绚丽多彩的民族文化①。笔者仅以多年来对黑龙江一带诸民族历史文化的调查成果，特别是近些年来所获得的珍贵的满族民间传统说部资料，来论证满族人民世世代代在此创造的璀璨绚丽的北方古代文化。

一

2006年初，作为满族口头遗存的说部被国家列入第一批中国民间文化保护工程，引起了人们的广泛关注和兴趣，特别是广大文学、史学、语言学、宗教人类学等工作者的厚爱，他们积极投身于民族文化的抢救、翻译与整理中，极大丰富了祖国的文化宝库。

何谓说部艺术？富育光先生在《满族传统说部艺术——“乌勒本”研

① 富育光、于又燕《满族萨满教女神神话初析》，《社会科学战线》1985年第4期。

考》① 一文中做了详尽的介绍和论述。简要地说有两方面的含义，其一为广藏在满族民众中之口碑民间文学传说故事和谣谚；其二为具有独立情节、自成完整结构体系、内容恢宏的长篇说部艺术。在满族民间口语中，说部被亲昵地称为“乌勒本”（ulabun），汉译为传或传记之意。民国以来，多数满族群众已将其改称为“满族书”、“说部”、“家传”、“英雄传”等名称，因此，现在只能在一些姓氏谱牒和萨满神谕中保存着。

歌颂先民，展示民俗是满族说部的特点。满族说部在歌颂先民英雄事迹的过程中，向后人展示了丰富多彩的民风、民俗活动，对已不复存在的生产习俗、生活习俗、原始宗教信仰等做了丰富的记述，是了解和研究北方诸民族人文学、社会学、民俗学难得的珍贵线索。像满族创世神话《天宫大战》中的《恩切布库》《西林色夫》《佛朵姆格》等远古神话，就无不显示了黑龙江两岸生活着的原始先民们，在火的发现之前如何大无畏的开拓荒寒北域，在原始多神观念的濡染之下，表现出来的自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜意识。正如茅盾先生所说：“原始人的思想虽然简单，却喜欢去攻击那些巨大的问题，例如，天地缘何而始，人类从何而来，天地之外有何物，等等。他们对于这些问题的答案便是天地开辟的神话，便是他们的原始的哲学，他们的宇宙观。无论任何发展阶段上的民族，一定有代表他们的宇宙观的开天辟地的神话。”②

《天宫大战》是曾广泛流传在黑龙江下游野人女真部落（满族先世）中的著名创世神话，是由伟大的女神——博德额音姆萨满所讲述并流传下来的关于叙述北方人类祖先开拓寒域、繁衍人类的英雄神话故事，是富育光老师最有价值的收集成果。在他的许多著作里都有相关此珍贵神话的描述，在此笔者不加累述，只想将其所讲述的《天宫大战》中鲜为人知的远古神话故事《恩切布库》公诸于世。

《恩切布库》是满族创世神话《天宫大战》故事的分支，神话的延续。故事的内容是这样的：

---

① 富育光《满族传统说部艺术——“乌勒本”研考》，《民族文学研究》1999 年第 3 期。

② 茅盾《神话研究》，天津：百花文艺出版社 1981 年版，第 163 页。

在洪荒远古之时，阿布卡赫赫（满语：阿布卡意为天母、赫赫意为女神）巴那吉额姆（地母）、卧勒多妈妈（布星女神）三女神之下拥有300个女神，而恩切布库就是其中的一位。这位著名女将和战神，非常的勇敢，在与恶魔耶鲁里争夺宇宙统治权的酣战中，她为了护卫阿布卡赫赫，被耶鲁里（九头恶魔）伤残了身体，掉落到熊熊的烈焰中，昏死过去，一直坠落到大地深焰，被地火熔烧成一个坚不可摧的晶红岩石。正是由于她的拯救和帮助，使耶鲁里没有打伤阿布卡赫赫，反而使阿布卡赫赫战胜了耶鲁里，将耶鲁里打入地心。从此，才使大地有了黑夜和白天，有了太阳、月亮和星辰，形成了人类的大地。经过了多少亿年之后，耶鲁里又突然借机从地下偷偷窜入地上，给大地生灵带来无限灾难，雷霆—巨烟—洪涝—地啸—海涛—瘟疫—疾病连连，使大地上的生命无法繁衍。阿布卡赫赫思念自己最亲爱的侍女——被打入地下的那颗变得晶莹的红石，因为这颗红石最倔强、最勇敢，也最慈爱，从不怕强暴和烈火，只有将她再重新唤醒，命她返回大地，拯救大地上的生命，才能惩治耶鲁里。为此，阿布卡赫赫让鸟儿鸣唱，风儿呼啸，丛林枝叶飘摇，将这轻轻的声音传入地心，用神力将这颗红石从地心唤醒，在烈焰中重新幻化成一位美丽的女神，由地心升出，阿布卡赫赫给其重新起名为恩切布库。恩切布库从此受阿布卡赫赫之命来到地上，开始传授技艺，教人生存，成为人类的祖先，被尊称为始母神。

这则神话故事生动地描写了正邪两种势力惊心动魄的较量，讴歌了自我牺牲、团结互助的英雄美德，使我们不但看到了神话中善与恶、光明与黑暗、生命与死亡、存在与毁灭两种势力的激烈抗衡，而且感知了宇宙间正必胜邪的伦理道德。代表真、善、美，光明化身的阿布卡赫赫和恩切布库的获胜，使世间万物真正获得了生存的权利与可能。正是这种勇武高尚的生存意识和观念，成为北方诸民族不惧自然力的精神营养。正如孟慧英老师所说：“无论情节还是形象，神话都以其相互连属的制约关系，给予动态的描述，从而传达了一种复杂曲折的活动。在神魔起伏跌宕的胜负之间，神话唤起热情、兴奋，或恐惧、

愤怒。神话在运动与变化中展现的气势与力量，既优美又壮丽。”①

如果说《恩切布库》是对宇宙、人类、生物、电闪雷鸣、风霜雨雪、火乃至美与丑、善与恶的出现，作了朴素而美妙奇幻解释的话，那么，同为北方创世神话，天宫大战一部分的《西林色夫》（即《西林安班玛法》）则反映了原始初民期的原始宗教——萨满教及原始初民期的天穹观念。西林色夫是北方少数民族在远古时代最早的一位著名大萨满，他有“神机”（特殊机能，含八个字，即飞天、潜泳、捕熊、驭火）的能力，俗语又称神飞大萨满。他的魂在睡梦中能在天上云游 20、30、60、90 天之久，然后返回地面，天上的任何一个星斗都是他的“脚包”（满语家就是包）、甚至能到月宫中去，可探测天上的任何“云迹”和“神息”，可在天的任何一个角落追索天宇间的男女众生，可以在天的任何地方捕捉扰害人间的祸福百怪，所以西林色夫这位神被称为神威大萨满、飞天大萨满，人类吉祥的守护神。在这里萨满可以代表氏族的族人，向上天表示他们虔诚的敬意和希冀庇佑的意愿，也可以从天上带回神谕和恩惠，使部族得到精神上的慰藉。“天，在原始古人心目中，最伟岸，最难测，最神圣。大地再艰险，赤足可蹈，裸身可卧；而天忽晴忽暗，忽雷忽雨；忽雪忽霁。天的世界成为远古人类神秘莫测，难以理解而又与之生存息息相关的圣域。萨满教天穹崇拜意思，就是缘于人类原始时期长期对天象所形成的困惑……萨满为氏族安宁、治病、驱魔，便要凭靠自己的“神功”和助神们一路护卫，魂游到宇宙的最远天、最高天。”② 可见，天，在原始古人心目中是多么的伟大和神圣，而萨满则是天的使者，天与人的中介。难怪《西林色夫》详尽描述了西林大萨满的飞天本领，说他经过幻觉的十日行程，到达天穹中东海女神乌里色里居住的“洞顶金楼”。这就告诉我们，萨满宗教思想的基础是原始初民期的天穹观念，而后来所产生的动物崇拜、图腾崇拜和祖先英雄崇拜意识，则是在此基石上发展起来的。由此可见，萨满教在满族先民中流传远古、影响深远之一斑。而说部故事中的女神们显然是北方渔猎民族在母系氏族时期

---

① 孟慧英《寻找神秘的萨满世界》，北京：西苑出版社 2004 年版，176 页。

② 吉林省民族研究所《萨满教文化研究》第 1 辑，长春：吉林人民出版社 1988 年版，第 86 页。

对自然界朦胧认识的产物。

提起说部故事中的自然女神崇拜，《佛多姆格》（即佛多妈妈）的故事不能不提。佛多妈妈是最早的300女神中的生育神，说她有九乳且乳汁象江海，哺育了子孙千千万。因此她成为人类的生命之母，被喻为母亲神。在北方阿尔泰语系诸民族中受到最高的崇拜和敬仰，满族各姓氏普遍奉祭她为始母神。这深刻地表现了原始人类思维的相似，即把祈愿人类生息繁衍当作最重要的事。虽然她的名字在各族称呼不尽一致，但她慈祥的母亲之心将永远那么深厚、热烈。后来，随着社会的发展，氏族的进步，在诸民族创世神话中她的神形日见明晰，神话的内容日趋简要，更接近生活化，去掉神秘性，在满语中多称她为“佛朵妈妈”。据富育光老师讲：佛朵，即满语“拂特赫”，汉语“柳枝”。“佛朵”和“佛佛”在满语中非常相近，而“佛佛”正是女子性器，也就是说柳成了女子性器的象征。在满族创世神话中，阿布卡赫赫的早期形象即为一个巨大的孕生万物的女阴，而柳就是女阴的象征，由此就派生出柳生人类和宇宙万物的神话。由此看来，满族由来已久的敬柳习俗与创世女神神话息息相关，柳崇拜是和女性崇拜观念紧密相连的。从《清宫祭祀》中尊称她为拂立佛多鄂谟锡妈妈，拂立佛多汉译为“求福柳枝”，鄂谟锡汉译为“众子孙”来看，无论民间还是清宫堂子祭中，都将这位女神奉为祈福送子的女神，称她为“子孙娘娘”是有缘由的。此外，原居东海的库雅拉氏满族，专有妈妈祭礼，尊称谓“东海肃慎女主”。满族石姓萨满家祭中，萨满神词写道：“恳求石姓始母，万古神灵通天”，将佛多妈妈直呼为本姓始母。这种崇母情怀虽在北方各族神话传说中均有存在，但像满族创世神话中所体现的这么浓烈的原始生殖崇拜观念则是少见的。

总之，说部中所讲述的满族神话故事，虽产生的年代远近不一，但都从不同角度反映了满族先民的史前文化遗迹，向我们展示了一幅满族原始宗教信仰与观念形成的历史画卷，这与北方诸民族的原始宗教信仰与观念形成有许多地方是相近相通的。恩格斯在《路得维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一文中说过：“这样在每一个民族中形成的神，都是民族的神，这些神的王国不越出它们所守护的民族领域。”从这个观点出发，我们对于神系的研究，正是

对于族系的研究。① 而满族神话故事大部分发生地点在黑龙江流域，这不但将原始初民期满族先民的生存与文化生动地展现在今人面前，而且告诉我们深入的剖析和比较说部中神话故事材料，有助于对满族乃至北方诸民族文化史、关系史的深刻理解和研究。

二

据史书记载，黑龙江是肃慎、东胡、秽貊三大族系少数民族的先民们最早生息、劳作、繁衍的“幽都之地”。满族先世肃慎人即历史上后来所称之勿吉、靺鞨，《晋书·东夷传》记载道：肃慎氏“北极弱水”，② 弱水即弱洛水，即黑龙江及其支流精奇里江。《北史·勿吉传》中载：靺鞨七部中，就有黑水部，就战斗力而言“黑水部尤为健”。③ 黑水靺鞨即生活在黑龙江沿岸的古代先民。不仅如此，他们的足迹还远涉俄罗斯和日本，《晋书》载：“肃慎氏一名挹娄……东滨大海……其土界广袤数千里”。《后汉书》亦载道：“挹娄，古肃慎之国也。在夫余东北千余里，东滨大海，南与北沃沮接，不知其北所极。”④《黑龙江古代简史》载道：“勿吉渔人已不仅在江河湖沼中作业，甚至远涉日本海域进行捕捞”。⑤ 从上述文献中不难看出，满族先民的生存区域不仅仅在黑龙江流域，而且北已远涉黑龙江以北的鄂霍茨克海（俗称北海）、库页岛等地，东已抵乌苏里江以东，直达日本海（俗称东海）西海岸。近世的考古发掘也印证了这一点，俄国考古学家在黑龙江沿岸俄国境内，就发掘出众多满族先世靺鞨人居住过的穴式或半穴式房址，在这些遗址里反映出靺鞨人的许多生活习俗。

作为口碑文学的说部更是对此进行了详尽的描述，如对靺鞨人的海上活动能力的生动描绘，“曼合（靺鞨）王命用皮筏，跨海沉浮，捷如飞鸟，能钻浪

① 富育光《富育光民俗文化论文集》，长春：吉林大学出版社 2005 年版，第 291 页
② 《晋书》卷 97，“四夷传·肃慎”。
③ 《北史》卷 94，“勿吉传”。
④ 《后汉书》卷 85，“东夷传·挹娄”。
⑤ 张泰湘《黑龙江古代简史》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1959 年版，第 53 页。

潜水而不沉，岛鬼惊惧，谓之神舟。"[1] 以此来说明满族先人已完全具备了东渡日本海的能力。再如，反映满族先民地域开拓和创业的《我阿玛回来了》："海参崴/大海滨/阿玛前去叉海参/海参黑/海参大/我的阿玛不害怕/大海浪/像座墙/阿玛骑着下南洋。"这里的"南洋"是指海参崴南部，恰是东渡日本海[2]表现了东海先民不畏自然界的艰险，勇于开辟生命之源的精神。此外，在《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》《萨大人传》《乌布西奔妈妈》等北方民族传统说部中，还多处讲述了我国北方满族先民诸部落均佩带各种兽类骨佩，大量反映满族先祖们的劳动、生活、文化等民风民俗。如对满族佩饰古俗的生动描绘，《新唐书》卷二一九《黑水靺鞨传》载"俗编发，缀野猪牙，插雉尾为冠饰，自别于诸部。"再如元明时代，黑龙江生活着黑水野人，又称"江夷"，在史书中这些黑水野民男女佩带野猪牙。特别是在《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》中，生动地介绍了雪妃娘娘小时候曾佩带野猪牙，包鲁嘎汗曾到黑龙江口结识乞列迷人（即费雅克人），并娶妻生子的情节。这一切告诉我们满族是我国东北一个有着悠久历史和文化传统的少数民族，他们在此创造了丰富的物质文化与灿烂的精神文化，促进了中华民族的发展与繁荣。是对黑龙江两岸至今仍保留着的极珍贵的原始古祭文化形态和遗迹以及我国古籍中有关黑龙江沿岸自古就有人类生息繁衍记载的有利佐证。

《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》是满族说部里著名的传统长篇故事之一，是满族先世在黑龙江一带传世300余年脍炙人口的优美长篇传说，这个故事又名为《母子坟》《狼孩的故事》。《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》是百年来人们给起的一个新的名字，它反映了清初时，建州部首领努尔哈赤之子皇太极（后成为清代开国皇帝）与一位蒙古族少女间美丽的爱情故事。故事的内容梗概是这样的：明末清初之时，黑龙江女真征战中幸存的一位苦难女婴，被一位蒙古将军救回草原——科尔沁，在她养母身边——莽古思贝勒家族培育长大，成长为一位能歌善舞，非常美丽聪慧的少女，被称为草原的"百灵"。在一次巧遇中与皇太极

① 郭淑云《多维学术视野中的萨满文化》，长春：吉林大学出版社2005年版，第429页。

② 延边民间文学集成编委会编《吉林省民间文学集成延边歌谣卷》，1987年版，第320—321页。

邂逅并相爱，后被接入努尔哈赤的汗宫——赫图阿拉，她帮助努尔哈赤在女真征战中立下很多奇功，受到努尔哈赤父子的喜爱，更为皇太极深深爱慕，但终因努尔哈赤为笼络和团结更多的女真部首领，采取联姻的办法，恩威并施，扩大和巩固政权，使这个可怜的女孩，最终未能与皇太极成亲。在皇太极成婚的莺歌燕舞中，她愤然出走。此时，她已身怀六甲，在往北方寻找自己母亲故乡的路上，腹痛难忍，将婴儿生在荒郊，时秋风骤起，野火猛烈，她挣扎着为救儿子而扑火，结果火灭了婴儿却不见了，她遍寻不到，只好含泪只身北上，按一位老僧人（喇嘛）的指点，跋涉数千里来到黑龙江出海口度日。原来她的儿子被狼群中的一只母狼（狼王）劫走，母狼刚刚失去小狼，将其视为亲子来养，母狼特别钟爱他，使他得以在狼群中长大。后老狼王（母狼）退位，新狼王由于嫉妒他，设计将他扔掉。鹰不愿意看到这个男孩饿死，便充当其母教他学会捕食，使他能在树上生活，成长为勇敢的小伙子。因为他随着四季变化，懂得冬天身上披皮子，双脚包皮子，头上蒙皮子。夏日天暖，他为了防止上下树磨屁股和前边的小“索索”①，就在大腿胯部兜着皮套和树皮，又因他从小在狼群里长大，会狼的叫声。狼的叫声都是“嗷”、“喽”、“嘎”、“啊”这几个声音。而且，他又喜欢身披用柳枝编织的柳服。女真人称柳为“布鲁嘎”。故此就给他起个名字叫“包鲁嘎”。当他打死德钦部王爷父子后，用他超人的力量，迎得了德钦部人们的佩服。被大家一致拥戴为王，被称为“包鲁嘎汗”。后来包鲁嘎汗找到母亲与其相逢团聚，皇太极也最终找到她们，认其母子身份并欲接回宫中，由于包鲁嘎汗不从，皇太极只好只接走其母。包鲁嘎汗之母一生坎坷痛苦，死后才得皇太极安葬并获称号雪妃娘娘。包鲁嘎汗死后与他母亲埋葬在一处，双坟后被风吹为一处高丘，经过百年，此坟长出松柏，成为兴安岭一神岭，屹立在黑龙江畔，流筏工人和女真先人们年年路过这里，都要为其悼祭。打牲丁们拉纤唱着不知是何人留下的《黑水号子》。歌声激扬婉转，满江荡漾：白云悠悠，哎嘿哟哟，/黑水泱泱，哎嘿哟哟，/包鲁嘎汗，哎嘿哟哟，/雪妃娘娘，哎嘿哟哟，/英名千古，哎嘿哟哟，/世流芳，哎嘿哟哟哟哟

① 索索：满语，男性生殖器。

哟……①

此故事代代流传，情节波澜迭宕，催人泪下。它以雪妃娘娘和包鲁嘎汗一生的经历为主线，向人们展示了清朝先祖建州女真部落的兴起及入主中原的历史和生活画面，再现了黑龙江沿岸的风土人情和生活习俗，表现出鲜明的地域特征，反映了清代满族先世的民风民俗。故事里极力渲染了狼和鹰救包鲁嘎汗的情景，特别是鹰不仅救其命，为其母，还成其师，教会其捕食，在树上生活，终成长为一位英雄。故事表达了满族先世对鹰的敬意及感激之情，这种动物崇拜特别是鹰崇拜文化与满族先世长期生息于广袤的白山黑水之间与禽鸟百兽朝夕相处是有关的。崇拜狼、崇拜鹰反射出的是尚武的英雄观。狼的团队精神，狡猾凶猛；鹰的叱咤风云，英武盖世，不畏严寒的品格，使满族先民无限敬畏。因此，鹰神在创世神话中所占的显赫地位使其成为动物神的首领。而鹰神的雄武和满族的崇鹰习俗，铸造了满族勇敢尚武的民族精神，为满族崛起入主中原起了重要的促进作用。这种尚武崇拜英雄观在《萨大人传》中体现得更为浓烈。

《萨大人传》即萨布素大人传。萨布素，富察氏，满洲镶黄旗人，清康熙朝著名的抗俄将领，瑷辉走出的九位将军之一。在任 18 年，驻守边疆，政迹显赫，后人称颂其有“文武干济之才”。他深谙民间疾苦，视漠北各族如兄弟，深得军民之心，享各族美誉。人们敬爱他，追随他，当他病逝的噩耗传来，震惊朝野，举族悲愤，拜祭者啼哭将军衙门前，日日如潮涌，悲歌孝幡百日不落。葬礼后，奉迎灵牌，归返故地瑷珲，举行隆重之立祠奠祀礼，自康熙朝为老将军立祠故乡之祭始，便独立成祭，祭必有颂，沿成常例，便产生了《萨大人传》这部满族传统说部。

《萨大人传》内容浩繁，唱词优美，无论从所记载之时限跨度，还是从所包容之历史与社会内涵，堪称是绝无仅有的北方民族文化百科全书，它活生生地记录和再现了 17 世纪我国北方边疆错综纷纭的社会现实，是反映 17 世纪中叶我国北方边疆史、民族史的重要题材，传颂了老将军勇捍边陲戎马一生的伟业，是英雄的赞歌，是几代人民间口承艺术的智慧结晶，故称其为一代史诗也

---

① 笔者根据富育光先生口述故事概括整理的。

不为过。现由富育光老师将其满族“乌勒本”（意为“故事”）整理完毕，贡献于世，以飨读者，是对抢救非物质文化遗产的一大贡献。萨布素将军降生乃至童年、青年、壮年时代的故乡是黑龙江的宁安（即宁古塔），如果说这是他在开疆守边烽火中从一名马甲锤炼为八旗高级将领的热土，那么瑷珲则就是镌刻他整个后半生辉煌历程和坎坷生平的另一片热土了。在清政府远设黑龙江畔抵御外侮的这个前哨疆场上，萨布素以统帅之谋，兵进额苏里，建黑龙江新城（即今瑷珲城），奏雅克萨凯歌，继建墨尔根城和齐齐哈尔城，嫩水罹难……毫不夸张的说是黑龙江养育缔造了满族英雄萨布素，而满族传统说部《萨大人传》则丰富了黑龙江流域的民族民间文化遗产。

此外，长篇说部史诗《乌布西奔妈妈》可谓是满族浩瀚民间口碑文学宝库中的璀璨明珠，宛如一部东海先民的历史长卷，向人们展示着东海女真乌布逊部落兴衰的历史和社会生活画面，反映了东海女真人祭祀、占卜、治病、萨满领神、舞蹈、服饰配饰等萨满文化内涵，传承着古老的创世神话。如头歌“在岩洞密如蜂窝的群峦之间/在星月普照的云海翠波之巅/乌布西奔的业绩/乌布西奔的英谕/乌布西奔的足迹/乌布西奔的天聪/犹如万顷波涛无沿无际浩渺无垠/乌布西奔妈妈的伟业/像吐丝的蜘蛛无穷无尽/像头顶的长虹横亘沃野/像飘摇的彩云千里无际/像脚下的碧涛万里无涯/如果神母授我以生命/我生命的日日夜夜全部咏讲/咳！只能是讲述乌布西奔妈妈/神武传说的开头……”就抒发了讲唱者对乌布西奔妈妈的赞颂，而史诗中所说东海窝集人凿刻在岩洞中的符号文字，则记载着东海野人的古代历史和文化。“东海人擅用刻画符号/皆乌布西奔女罕传留/符记千种/代代不毁/青山，树海/高崖，海石/皆可见东海图字/见图知义/妇孺通晓/为东海百代奇迹/乌布西奔妈妈/丰功不泯……。”正如郭淑云老师在《满族萨满英雄史诗〈乌布西奔妈妈〉》一文中指出的：“这些符号既是女罕乌布西奔功勋的记录，也是《乌布西奔妈妈》讲唱者最初依据的文本。这种形式和符号本身为研究原始记事法、文字的起源、岩画的产生及原始思维提供了极其难得的资料。”① 可见满族与其他民族一样，都经历了结绳记事，有语言无文字的原始社会时期。而崇拜和讴歌母性则表现了满族先母系社

① 郭淑云《多维学术视野中的萨满文化》，长春：吉林大学出版社 2005 年版，第 296 页。

会后父系社会的历史进程，与人类社会的发展规律是相符的。

综上所述，多年来由于富育光、石光伟、刘厚生、尹郁山、宋和平、王宏刚、郭淑云、孟慧英等研究者们坚持不懈地对我国北方诸民族特别是满族的古老文化遗存进行发掘、抢救的田野考察，使长期濒临消散的满族古老的传统说部艺术，从各地满族遗老口中陆续发现并记录下来，使其焕发出新的青春。也更进一步佐证了黑龙江是满族生息繁衍之摇篮。

三

众所周知，东北史的研究，尤其是黑龙江流域古代史的研究，资料相当的匮缺。因此，我们不但要充分重视黑龙江 4370 公里的两岸自然景观、人文景观等等旅游资源，而且更要珍惜、抢救、挖掘满族传统的民间口碑传承文化遗存。国家将说部作为满族口头遗产列入第一批中国民间文化保护工程，把对其系统地、有计划地进行抢救提到日程，就充分证明了这一点。

满族传统说部中展示的丰富内容，有匡正史误的，有补充史料不足的，甚至有些史料是鲜为后人所知的。它的收集发掘，对佐证黑龙江、长白山是满族生息繁衍之摇篮有重要研究价值。但由于满族传统说部只与本氏族系活动紧密相连，靠口耳相传，被全族视为一种族规祖训，带有庄重的宗教色彩，基本上只是在氏族内部较小范围传颂，使得能传唱的人本就不多，加之诸多的社会、历史的因素，满族文化在相当长的历史时期未受到重视，满族说部也就濒临失传。直到 20 世纪 80 年代，研究工作者们才开始奔赴吉林、黑龙江、辽宁、北京、河北等满族聚集区调查搜集说部情况。自 2002 年至今，吉林省对五位传承人的《东海窝集传》《萨大人传》等 10 部说部都进行讲述记录，总计 380 余万字，同时录制了传承人说部现场录音 320 盘，计 320 小时，可谓成绩不小。尤其是现在，由富育光老师采录、翻译、补充、整理的长篇说部《乌布西奔妈妈》的即将面世，为人们赏识到往昔传袭在荒寒漠北满族古老的民间长篇口碑说唱艺术，领略古朴而悠远的艺术内涵与魅力，特别是对于满族古老说部艺术所容涵着的丰厚历史积淀，对于透视和研究中国北方民族历史，乃至研究东北广袤地区开发史、疆域史、民族关系史以及地方土语俚俗等等，都是大有

裨益的。前辈研究者对黑龙江及其流域诸民族文化的考察，有利地证实了黑龙江流域的古代文化，是北方人类弥足珍贵的文化宝藏，有待进一步深入发掘。

令人遗憾的是，目前，健在的说部传承人不足10余人，大多数已年逾古稀，满族说部老人傅英仁等相继仙逝，是说部的一大损失。随着社会的变化，愿意传承此文化的青年人越来越少，传统的说部艺术受到冲击，这就需要我们这些从事清史、东北史，尤其是从事满族民俗与文化的研究工作者，以百倍的责任感来抢救这最具代表性的民族民间文化遗存。

总之，这些年来，我们满怀激情地走进黑龙江，认识黑龙江，与黑龙江沿岸的诸民族朝夕相处。深深感知：黑龙江历史之悠久，文化之绵长。现在，黑龙江不仅是满族生息繁衍之摇篮，更是中俄两国的友谊之河，我们衷心期望两国人民永世合好，互相支持，两国的历史学、人类学、文学工作者能共同切磋，研发古代遗址，抢救满族文化，为丰富人类的文化宝库做出贡献。我们坚信，黑龙江两岸各民族的生息繁衍会更加繁盛。

（本文原载《黑龙江民族丛刊》2006年第6期）

作者简介

吕萍：历史学硕士，长春师范学院萨满文化研究所副教授，主要从事清史及地域民俗研究。

满族说部与人类口传文化

周惠泉

满族说部作为国家级非物质文化遗产的代表作，正在引起文化学术界的热情关注。而满族及其先世肃慎、挹娄、勿吉、靺鞨、女真，在中华民族的历史上是一个数度走向辉煌、两度入主中原的伟大民族，为中华5000年少数民族的历史所仅见。说部这一艺术形式，乃是满族以及包括女真人在内的满族先民的彪炳史册的可贵创造，是这个伟大民族的民族精神、民族智慧升华的结晶，内涵可谓博大精深，极其丰富。由于它产生于游牧文明的纵深地带，其中饱含着我国北方民族威武有加、健勇无比的珍贵元素，为中国文学北雄南秀、异彩纷呈的多元一体格局注入了新的气象、新的活力。

满族说部通过口头传承而涵养孕育、勃发崛起，当之无愧地代表着满族及其先民口头文学的最高成就。说部作品是满族及其先世女真人自辽、金以来在民间流传的长篇说唱艺术，其中包容了满族及其先民世代社会生产、生活和民族发展的历史缩影与生存轨迹。它以讲唱部族英雄史传为基本主题，情节完整，气势恢宏，堪称北方民族的英雄大传与英雄史诗。由于千百年来它以口耳相传的形式流行于民间，因而属于联合国教科文组织自20世纪80年代以来一再倡导并要求保护的典型的“人类口头和非物质遗产”。但是长期以来，在学

术界、文化界由于同书写传统对应的口承传统一直没有受到起码的重视，致使满族说部这份极为珍贵的文化遗产很少为人所知，当然更不可能进入文学史家的视野，以至于多元一体、有容乃大、各民族书面文学与口头文学原本交相辉映的中国文学发展史的架构直到今天仍然呈现场域狭小、内涵单一的不正常状态，令人不能不深感遗憾。

口承传统与书写传统的关系，自古以来就是一个引人注目的问题。诞生于2000年以前的儒家经典《周易》一书，即有“书不尽言，言不尽意”① 之说，指的是文字与语言难以完整准确地表达思想，实际上已经开始接触到口承与书写关系这个十分微妙的问题。此后，魏晋玄学家虽然忽略了“书不尽言”的一面，对于“言不尽意”的命题，三国魏荀粲、西晋欧阳建等人却进行了为后世文人学士津津乐道的热烈争论，东晋诗人陶渊明《饮酒》诗“此中有真意，欲辨已忘言”的诗句则是就“言不尽意”所作的形象化的描述。而欧美等西方学术界关注的热点，则与中国的玄学家有所不同，主要侧重“书、言之辨”，而不在“言、意之辨”。从20世纪60年代起，他们即对“口承—书写”的关系进行了更为广泛、更为尖锐的论战。美国古典学学者米尔曼·帕里（1902—1935年）和他的追随者艾伯特·洛德（1912—1991年）从20世纪30年代开始初创，以后渐趋完善的“帕里—洛德理论”即“口头程式理论”，则使口承传统具备了较为周严的学科体系特征。他们把口头诗歌的概念运用于希腊荷马史诗的研究，揭示了口传史诗的口述性叙事特点和独特的诗学法则，对于以往古典学学者的思维定势和僵化观念发起了石破天惊的冲击，尤其令这些学者瞠目结舌的是，在西方古典文学中一直享有崇高地位并辉耀千古的伟大诗人荷马，竟会是一个目不识丁、流浪行吟的民间艺人！实际上民间口头文学、包括各民族的英雄传说、英雄史诗是文学宝库中非常珍贵的一部分，它们对于作家书面文学产生过深远的影响，为古今中外文学的健康发展提供了取之不尽、用之不竭的灵感触媒和力量源泉。回顾人类文明发展的历史可以看出，书写传统与口承传统均为人类宝贵的信息交流、信息传播手段，由于二者载体的不同，从而形成了两极间的谱系关系；只有历时性的书写和即时性的口述相辅相成、

① 《易·系辞上》。

并行不悖，人类无比丰富的信息交流与信息传播才能呈现绚丽多姿、色彩斑斓的人文知识光谱。文字的出现是人类的巨大进步，作为书写符号的文字固然可以使人类的文明成果超越时空、传之久远；不过由于“书不尽言，言不尽意”而存在的文字同语言的微妙差距，也使人类古老文明与早期文献的原初语境、鲜活元素疏离隔膜，从而在古典文本中必不可免地丢掉某些稍纵即逝、难以再现的灵光神韵、天籁真趣。由于学术界、文化界长期以来仅仅重视同书写相关的精英文化，忽视同口承相关的民间文化，而口头和非物质遗产又往往具有不可再生的性质，传承的链条一旦断裂，势必造成人类文化财富不可挽回、无法弥补的损失，所以口承传统尤其需要善加保护。特别是 20 世纪后期，在经济全球化和社会生活现代化汹涌澎湃的大潮中，数字化时代的到来使主流文化、大众文化凭借先进的科学技术手段以前所未有的冲击力轻而易举地独霸文化市场，民间口头非物质文化遗产面临空前严峻的生存危机。正是在这种大背景下，联合国教科文组织从 20 世纪 80 年代起密切关注口头和非物质遗产的保护工作，陆续通过了一系列相关的重要文件。比如在 1989 年通过了《关于保护传统文化与民间文化的建议书》，1997 年提议建立“人类口头和非物质遗产代表作名录”，2001 年通过了《教科文组织世界文化多样性宣言》，还于 2003 年通过了《保护非物质遗产公约》，在世界范围内逐渐形成了保护民间文化的广泛共识。而我们国内，2002 年春 85 位著名人文学者首先在北京发出《抢救中国民间文化遗产呼吁书》，中国民间文艺家协会发起实施“中国民间文化遗产抢救工程”，以文化部为主导的“中国民间文化遗产保护工程”在全国各省开始有选择的试点工作。正是在这种情况下，满族说部于 2004 年 4 月被文化部列为试点项目，从而使这一魅力无穷的“人类口头和非物质遗产”崭露头角，见知于世。

创立说部的满族及其先民女真人，在中华民族发展史上是一个崛起、衰落、再崛起的不屈不挠、英勇顽强的民族。在中国历史上，各个民族对于祖国历史文化的发展与进步都做出了不可磨灭的贡献，不过在众多民族中能够入主中原的少数民族实数凤毛麟角，先后两度入主中原的少数民族更是绝无仅有。而非常有趣的是，为数不多的这几个入主中原的少数民族都是北方民族。在从南北朝时期开始、直到清朝为止的 1500 年左右的时间里，鲜卑、契丹、女真、

蒙古和满族等北方民族在北半部中国与大一统的版图之内建立政权的时间长达850年，接近这段历史进程的3/5；而女真人和满族建立政权的时间长达420年，占北方民族统治时间的1/2，为其他地区民族所望尘莫及。对于中国历史上这一极为独特的现象，显然不能仅仅用“塞北雕弓硬”① 来加以解释。那么，包括满族及其先世女真人在内的北方民族，有什么超常潜能与非凡智慧能够逐鹿中原而捷足先登、独一无二地成就如此这般的宏图大业？北方民族文化有什么神奇的魔力足以对其有效的统治提供智力支撑与精神动力？这是一个令人深思之的说不尽的话题。而作为北方民族中的满族，历史十分悠久。2000多年以前的肃慎，是满族的原始先民，他们生活在长白山以北和松花江中上游、牡丹江流域的广阔地区，从舜禹时代即与中原有了联系。周武王时，肃慎人曾入贡“楛矢石砮”，周人在列举其疆土四至时即说“肃慎、燕亳，吾北土也。”② 战国以后，肃慎人改称挹娄，接着又陆续称勿吉、靺鞨、女真。唐朝时，粟末靺鞨在今吉林敦化、黑龙江宁安曾经建立渤海地方政权。女真人则在宋、辽、金激烈复杂的矛盾冲突中崛起塞北、雄视天下，灭辽驱宋、入主中原，论疆域则广于辽，论实力则强于宋，以长江、淮河为界建立了让南宋始而称臣纳贡、继而称侄纳贡的大金政权。至于满族，又称满洲族，是明朝后期以建州女真、海西女真及东海女真为主体并融合少量汉、蒙古、朝鲜等其他民族形成的新的民族共同体。清太祖爱新觉罗努尔哈赤统一女真各部以后，在天命元年（明万历四十四年，1616 年）建立后金政权；清太宗爱新觉罗皇太极在天聪九年（明崇祯八年，1635 年）改女真为满洲，翌年改后金为大清；清世祖爱新觉罗福临在顺治元年（明崇祯十七年，1644 年）挥师入关，进而统一全国，成为有史以来多民族国家空前巩固和稳定的时期。其领土“东极三姓所属库页岛，西极新疆疏勒至于葱岭，北极外兴安岭，南极广东琼州之崖山”③，基本上奠定了近代、现代中国的版图疆域。由于满族及其先世女真人不止一次地逐鹿中原，从而对于中华民族多元一体格局的历史进程产生了深远影响，做

① 马致远《汉宫秋》。
② 《左传·鲁昭公九年》。
③ 《清史稿·地理志》。

出了重要贡献。

《盛京通志》指出：满族“精骑射，善捕捉，重诚实，尚诗书，性直朴，习礼让，务农敦本”，延续和发展了女真人的民族品格与民族精神。满族及其先世女真人的文化，是我国北方民族文化的重要组成部分。由于中原汉文化的辐射作用，北方民族曾经接受汉文化的深刻影响，从而促进了北方民族的发展与进步；与之相应的，北方民族文化的南渐也给汉文化补充了威武有加、健勇无比的宝贵元素，从而为北雄南秀、气象万千的中华文化带来了新的因子与新的活力。恩格斯曾经指出：“每一次由比较野蛮的民族所进行的征服，不言而喻地都阻碍了经济的发展，摧毁了大批的生产力。但是在长期的征服中，比较野蛮的征服者，在绝大多数情况下，都不得不适应征服后存在的比较高的‘经济情况’；他们为被征服者所同化，而且大部分甚至还不得不采用被征服者的语言。”① 不过这种影响远非如人们想象的那样单向进行，而必不可免地乃是双向进行的。因此恩格斯也曾说过：“德意志人究竟是用了什么灵丹妙药，给垂死的欧洲注入了新的生命力呢？……凡德意志人给罗马世界注入的一切有生命力的和带来生命的东西，都是野蛮时代的东西。的确，只有野蛮人才能使一个在垂死的文明中挣扎的世界年轻起来。”② 民族文化的交流融合，首先自然是层次较高一方向层次较低一方辐射扩散，同时也无可否认，层次较低一方也给予层次较高一方不可忽视的冲击影响。在阶级社会，文明的每一步前进，往往伴随着相应的退步；在所谓“野蛮”民族的文化当中，也正包含着人类社会健康发展所需要的某些积极因素。本世纪伊始，中国社会科学院文学研究所杨义先生曾经旗帜鲜明地提出“边缘活力”的命题③。汉民族的成长壮大，与陆续融合周边民族不无关系，在民族融合过程中自然会有选择地吸纳边缘文化。而中原文化所以能成为中华文化的核心，正是同边缘文化互动互补的结果。在中国文化的历史发展中，当中原的正统文化由于缺乏活力而趋于模式化、凝固

---

① ［德］恩格斯《反杜林论》，载《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社1972年版，第222页。

② ［德］恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，载《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社1972年版，第152—153页。

③ 吕微《“文化视野与中国文学研究”国际研讨会纪要》，《文学评论》2001年6期。

化的时候，边缘地区文化即以“它山之石，可以攻玉”的朴野本性和原始活力冲击补充和激活中原文化，使中华文化在新的历史台阶上实现新的演进、整合与创造，从而确保中华文化历经5000年仍然具有勃勃生机，这就是中华文化能够不断发展与更新、永不停顿与衰败的动力学原理。尤其值得我们特别注意的是，包括满族及其先世女真人在内的北方民族在塞外的崛起和北方民族文化的蓬勃发展，有力地修正了长期以来占统治地位的所谓中华民族及其文化起源于黄河中下游、然后向四周扩散的“单源中心说”。而20世纪80年代我国文物工作者在塞北建州女真崛起的广阔地带发掘的“红山文化”遗址，以无可辩驳的考古成果证明早在5000年以前燕山以北的辽河流域就存在一个同中原地区仰韶文化北南并存、相互对应的文化中心①，从而将中华文明的历史提前了上千年。正是在这个和燕山山脉接壤的广阔的北方草原地区，先后孕育了几度入主中原的北方民族，同时也孕育了特色鲜明的北方民族文化。满族说部，就是北方民族文化中光彩夺目的一朵文学艺术奇葩。

满族说部口耳相传的特点，在北方民族文学的发展历程中带有一定的普遍性。由于这些民族创制文字的时间相对滞后，因而其早期作品大多是以口头的形式出现的，并形成了历史悠久、绵延不绝的口承文学传统。而满族及其先世女真人，是一个讲究慎终追远、重视求本寻根的民族，他们正是通过“说史”、“颂唱根子”的活动，将“民族文化记忆”升华为世代传承的说部艺术，从而对本氏族的英雄业绩和非凡经历进行讴歌和礼赞。在目前采集完成的满族说部中，多达1/3的作品与满族先世女真人的杰出人物密切相关。如《忠烈罕王遗事》《苏木夫人传》《金世宗走国》《女真谱评》等，便歌颂了女真完颜部叱咤风云英雄人物的辉煌业绩。这些说部作品讲述传扬的生动事迹，当来自女真完颜部的口头传承。而说部中关注的一个热点人物、历史上号称“北方小尧舜”的金世宗完颜雍即完颜乌禄，不仅在有金一代开创了“大定明昌”的鼎盛局面，而且异常珍惜女真族的固有文化，对于保护满族先民的非物质文化遗产做出了重要贡献。由于完颜乌禄的不懈鼓吹和积极推动，女真文化才得以更好地

① 辽宁省文物考古研究所《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，《文物》1986年第8期。

保存、延续和发扬光大，从而滋养和哺育了满族文化。据《金史·世宗纪》载，完颜乌禄为了防止子孙后代忘本，保持女真人敦厚淳朴之风，一再倡导女真人的民族精神、民族品格和民族习俗①。例如，大定十一年（1171年）十一月戊寅完颜乌禄幸东宫时曾告诫皇太子："吾儿在储贰之位，朕为汝措天下，当无复有经营之事。汝惟无忘祖宗淳厚之风，以勤修道德为孝，明信赏罚为治而已……唐太宗有道之君，而谓其子高宗曰：'尔于李勣无恩，今以事出之；我死，宜即授以仆射，彼必致死力矣。'君人者，焉用伪为！受恩于父，安有忘报于子者乎！朕御臣下，惟以诚实耳。"当时"群臣皆称万岁"。② 完颜乌禄提倡的女真民族诚信无欺的可贵品格与可贵精神，于此可见一斑。为了求本寻根，早在大定十三年（1173年）完颜乌禄即有意从京城中都（今北京）回访女真完颜部发祥地会宁府（今黑龙江阿城南白城）。据《金史》记载，大定十三年三月"乙卯，上谓宰臣曰；'会宁乃国家兴王之地，自海陵迁都永安（今北京），女直人寖忘旧风。朕时尝见女直风俗，迄今不忘。今之燕饮音乐，皆习汉风，盖以备礼也，非朕心所好。东宫不知女直风俗，第以朕故，犹尚存之。恐异时一变此风，非长久之计。甚欲一至会宁，使子孙得见旧俗，庶几习效之。'"③ 完颜乌禄在内心酝酿、发酵已久的这一夙愿，终于在11年以后的大定二十四年（1184年）三月付诸实施，并在上京驻跸将近一年之久。此次巡幸女真故地，《金史·世宗纪》《金史·乐志》均有详实的记载。《金史·乐志》称："（大定）二十五年四月，幸上京，宴宗室于皇武殿，饮酒乐，上谕之曰：'今日甚欲成醉，此乐不易得也。昔汉高祖过故乡，与父老欢饮，击筑而歌，令诸儿和之。彼起布衣，尚且如是，况我祖宗世有此土，今天下一统，朕巡幸至此，何不乐饮。'于是宗室妇女起舞，进酒毕，群臣故老起舞，上曰：'吾来故乡数月矣，今回期已近，未尝有一人歌本曲者，汝曹来前，吾为汝歌。'乃命宗室子叙坐殿下者皆上殿，面听上歌。曲道祖宗创业艰难，及所以继述之意。上既自歌，至慨想祖宗、音容如睹之语，悲感不复能成声，歌毕，

① 《金史》卷六《世宗》上、《金史》卷七《世宗》下。
② 《金史》卷六《世宗》上。
③ 《金史》卷七《世宗》中。

泣下数行。右丞相元忠暨群臣宗戚捧觞上寿，皆称万岁。于是诸老人更歌本曲，如私家相会，畅然欢洽。上复续调歌曲，极欢而罢。"① 这种唱颂宣扬祖宗辉煌业绩的古老传统，由于完颜乌禄作为一代英主以身作则、亲自实践，当已跨越历史的风云而垂范子孙后世，为满族以说部的艺术形式求本寻根、追念祖先树立了楷模。

满族说部据目前掌握多达30余部，已经采集完成的不下11部，计600余万字。英雄大传、英雄史诗如此密集地出现，在人类历史上是空前的。因而满族说部作为口头非物质遗产在新的世纪降临之初彰显于世，是我国文化艺术界的壮举和盛事，必将为国内长期遭受冷落的民间文化增添无限的光彩，具有文艺学、历史学、民族学、人类学、民俗学、宗教学不可替代的独特价值。满族说部的挖掘采集和探索解读，不仅将促进中国文学史的内涵和架构在新的世纪与时俱进地由书写作品为主而转向书写一口承作品并重的历史性跨越；其意义还将远远超出文学学科本身，使包括文学研究在内的学术研究格局和定制由单纯关注书写传统而转为书写一口承传统兼而有之的深刻而重大的改变。与此同时，满族说部也必将成为丰富人类口头非物质遗产的宝库，正如马克思评价古代希腊的民族史诗"就某方面说还是一种规范和高不可及的范本"② 一样，如果将这种赞语用于中国的满族说部，就其禀赋的天籁真趣、原始活力而言，也恰如其分、毫不为过。

满族说部在20世纪末的崛起，是人类文化史上的重大发现，给多元一体、气象万千的中华文化增添了光彩。非物质文化遗产学在新的世纪的确立，已经把口传文化推向历史的前台，使其在人类发展进程中不可或缺的巨大作用彰显于世，备受瞩目。长期以来，对于判定人类文明的标准一般都把文字的出现和运用作为必不可少的条件，实际上"民族文化记忆"通过口传心授进行积累与传播乃是一个不争的事实，从而使人们对于人类口头非物质文化遗产不能不刮目相看。联合国教科文组织从20世纪80年代以来陆续通过的保护"人类口头

① 《金史》卷三十九《乐》上。

② ［德］恩格斯《〈政治经济学批判〉导言》，载《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社1972年版，第114页。

非物质文化遗产”的一系列国际公约，不仅使我们对于口头传统在人类进化发展中的作用重新认识，也使我们对人类社会进化发展的阶段划分认真反思。传统观念认为，人类只有通过文字才能积累和传播思想文化，以为没有文字的文明是不可想象的。口传文化的崛起，正在促使人们抛弃陈陈相因的偏见，而重新确立口头传统的历史地位。许多民族，特别是那些长期没有文字的民族，其奋斗经历和英雄业绩都是通过口耳相传保留下来的。因此对于口头传统在人类进化发展上的作用，应该有新的界说和新的评价。上个世纪西方学术界学派蜂起，名家竟出。其中虽有张扬“书写论”的说词，更多的则针锋相对地提出了与之相左的观点。后者质疑在人类心智的辩论中所谓认知的发展仅仅同“字母书写”相联系的判断，主张口承与书写在本质上都负载着积累和传播人类思想文化的功能，从而为我们与时俱进地认识和完善文明的标准提供了极为丰富、坚实可靠的理论资源。

（本文原载《社会科学战线》2007 年第 3 期）

作者简介

周惠泉：吉林省社会科学院研究员，主要从事辽金元文学、北方民族文化研究。

萨满文化与满族传统说部

荆文礼

萨满文化与满族传统说部，乍听起来似乎是两个互不相干的词，但要由表及里地深入分析，却可看出两者之间的密切关系。

一、什么是萨满文化，什么是满族说部

对萨满文化人们都比较熟悉，对满族说部却感到很陌生。在满族民间，世代流行着传讲“乌勒本”的习俗。“乌勒本”是满语，译成汉意，就是传或传记之意。民国以来，民间渐渐将“乌勒本”改称“满族书”、“说部”、“家传”、“英雄传”等名称，一直沿袭至今。满族说部植根于满族及其先世“讲古”、“颂古”的民俗沃土中。满族说部的形成与传播，历史相当久远，据《金史》卷66载：“女真既未有文字，亦未尝有记录，故祖宗事皆不载。宗翰好访问女真老人，多得祖宗遗事……天会六年（1128年），诏书求访祖宗遗事，以备国史。”从这段史料中可见金初女真人就有讲古之俗。讲古以敬祖、颂祖、祭祖为主要内容，这不仅是娱乐活动，而且是进行族教、祖训的重要形式，带有庄重的宗教色彩。“讲古”习俗，造就了一批批满族民间故事家和宗

祖传说的传人。在世代口传心授、不断加工、润改的过程中，使满族说部形成了人物个性鲜明，情节波澜起伏，语言气势磅礴的特点。由于满族及其先民创制本民族文字较晚，应用的时间也不长，对本民族的口头文学——说部，来不及记录整理，也因为满族过去辖制于带军事性质的八旗内，其居住区域、活动范围受到严格限制。因此，满族说部尚未广泛流传，为世人所鲜知。特别是一些健在的说部传承人，都年逾古稀，如不及时抢救，满族说部就面临消失的危险。

从我们在东北三省乃至京津和一些满族集居较多的省份调查所掌握的30余部长篇说部的资料可知，满族说部包括三个方面的内容：

窝车库乌勒本。窝车库是“神位”、“神板”、“神龛”之意，就是通常人们所说的“神龛上的故事”，属于萨满教原始神话，如《天宫大战》《乌布西奔妈妈》《尼山萨满》等。

包衣乌勒本：即家传、家史。由于社会文明的发展，神话渐渐演进，由叙述的虚幻神，演化成现实中具有人性的神的事迹，这就成了所谓的传说。家传、家史，就是传说，属于萨满教祖先崇拜的讴歌范畴，如《两世罕王传》《萨大人传》《顺康秘录》等。

巴图鲁乌勒本：即英雄传，是氏族对本族英雄人物在部族兴亡发轫、部落迁徙、氏族征战中的英雄事迹的虔诚的赞颂，属于萨满教英雄崇拜，如《漠北英雄传》《飞啸三巧传奇》《比剑联姻》《红罗女》等。

一般来说，把传说也并入神话里，混称为神话。两者的区别，神话中的神是虚幻的，是古人理想观念的象征与结晶；传说中的神则是现实中的人神。而说部是大的范畴，它包括了神话、传说、英雄传等，是近代以来满族民间长篇口传文学的总称。由神话发展到传说，再演进到英雄传记，这恰是满族民间传统说部的发展轨迹。我们从这个发展可以看出，人类是怎样由文化的较低阶段进入到文化的较高阶段。

二、萨满教与满族说部中的神话都是人类社会童年时期的产物

原始先民在漫长的社会劳动、生活中，由于生产力的极端低下，无力与强

大的自然力抗衡，故对大自然所产生的一切现象感到威慑和恐惧。为了生存和种的繁衍，既想利用自然提供的一切，又时时被自然力所制约。他们对风雨雷电的骤然产生，森林大火的熊熊燃烧，太阳和月亮周而复始地运行，动物的代代繁衍生息，植物的轮回茂密生长，产生了巨大惊奇的感觉，于是，人类开始有了意识。原始先民对这些复杂的自然现象得不到解释，就产生了幻想，认为在人的周围有一种超自然的力量在主宰，以为自然的东西都是有灵魂的，是他们控制着人类，给人类带来幸福，也带来灾难。恩格斯说："由于自然力被人格化了，最初的神产生了。"① 原始先民把这种超自然的力量叫作神，这就是所谓的万物有灵论。

原始先民从这些蒙昧的观念中，逐渐产生了原始信仰和原始神话。在有了原始信仰和原始神话的同时，原始先民用各种方法举行祭祀，向神灵祈祷、膜拜，于是产生了原始宗教。正如恩格斯所说："一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。"②

什么是神话？茅盾先生在《神话研究》中下了一个定义，他说：神话是"一种流行于上古民间的故事，所叙述者，是超乎人类能力以上的神的行事，虽然荒唐无稽，但是古代人民相互传述，却信以为真"。③ 茅盾先生强调了两点，一个是超乎人类能力以上的神的行事，一个是古代人信以为真。这正反映了原始人的信仰，所以说，神话是人类信仰的自然产物。同时，神话也是意识的产物，它深深的植根于原始社会的现实中，植根于人类生存的条件中。神话的产生需齐备两个条件，首先，原始人类有了意识，有了幻想；其次，有了语言交流的工具，使神话逐渐形成并得以传播。这两个条件缺一都不会产生神话。

什么是原始宗教？我们知道，人类在适应外部世界的过程中，在遇到生病、死亡和各种困难的情况下，为了得到解脱，便幻想一种超自然的力量，帮

---

① 《马克思恩格斯选集》第四卷，北京：人民出版社 1963 年版，第 220 页。
② 《马克思恩格斯选集》第三卷，第 354 页。
③ 茅盾《神话研究》，天津：百花文艺出版社 1981 年版，第 3 页。

助他们战胜疾病、死亡和生活中的各种困难。于是凭借着这种信仰举办仪式，将自己逃避到超自然的领域去，以求神灵庇佑，求天意给以保护。原始宗教的产生，是人类文化发展的必然阶段。由此，人类才开始形成自我意识，虚妄地认识自己的力量，以此来填补自己的软弱和历史的局限性。

综上所述，原始宗教和原始神话，是古代先民的观念形态，它反映了原始先民的理想与愿望，是原始人类在生产力低下的荒蛮时期，同时产生的一对孪生兄妹。“宗教存在，神话便存在着。宗教与神话相依而生，相依而存。”① 原始宗教与原始神话，同时植根于人类同自然积极相互作用的过程中，谁也离不开谁。

据考古发现，原始宗教和原始神话产生在旧石器晚期，距今有五万年到一万年。萨满教主张万物有灵，是多神崇拜，属于原始宗教。它繁荣在母系氏族社会的中晚期，所以萨满教崇拜的众神以女神为核心，这便是摩尔根在《古代社会》中所精辟指出的“原始社会是以女性法则”的论断。事实亦是如此，在萨满教神话中，特别是在满族及其先民黑水女真人世代传承下来的创世神话《天宫大战》中，就歌颂了300多位栩栩如生的女神形象，便是有力的证明。所以，萨满教应产生在母系社会初期。

满族及其先民在原始母系社会中，女人支配着生活、生产劳动，同自然界作顽强的斗争，这是人类社会童年时期母权至上的产物。所以，满族及其先民创造了许多以女神为中心的创世神话，这在满族诸姓的萨满神谕中得到充分体现。在满族《吴氏我射库祭谱》中说：“吾族公祭，均祭至高无上之母亲神灵，神名之重之多，譬如兴安之树，不可数指也。”可见母亲神之多。创世神话《天宫大战》，已形成完整的女神体系，掌管着宇宙生成、日月运行、生命的起源与繁衍，特别是人类的生活与生产都与女神息息相关。正如马克思在《摩尔根古代社会》一书摘要中指出的：“过去的现实又反映在荒诞的神话形式中。”神话是洪荒古远的原始社会实际生活的反映。笔者认为，神话叙述的不是历史，但可能是历史某个时期的影子，“是历史上突出的片断的记录”。② 所以，

① 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社1990年版，第203页。

② 翦伯赞《中国史纲》，北京：三联书店1950年，第13页。

满族及其先世的神话，正反映了原始人类母系社会初期的生活、思想观念。

从上可以看出，萨满教与满族传统说部中的神话同时产生于原始社会母系氏族社会初期，是“原始人类心灵中的两朵并蒂花”。①

三、满族说部中的神话是萨满祭礼的有力证据

神话，既然是人类信仰的产物，那么它就要通过叙述神的奇迹，证明信仰的真实和可靠。英国学者马林诺夫斯基说：“神话的作用，不在解说，而在证实；不在满足好奇心，而在使人相信巫术的力量；不在闲话故事，而在证明信仰的真实。”② 这在满族说部中的神话表现得很充分。满族说部中的神话，通过叙述生动形象的故事，表达出萨满教的严肃教义，证明“万物有灵”观念的真实，从而使族人虔诚的信仰，对万物神灵顶礼膜拜。神话中对各种神的力量的赞颂，对神的那些神秘色彩的解释，无非是把萨满教物灵崇拜观念人格化，是对萨满教宗教信仰心理和观念的形象表达，从而证明祭祀仪式的功效和实用，并指导人们去执行。满族及其先民的创世神话《天宫大战》赞颂了天神阿布卡赫赫、地神巴那姆赫赫和布星女神卧勒多赫赫造天、战胜邪恶的事迹，体现了原始人类对美好未来的希望以及他们对征服大自然的幻想。不仅如此，天母还给人类哺育了女萨满，是人类的始母神，她能通晓神界、兽界、灵界、魂界，是人和神的中介。神话称誉女萨满是“世间百聪百伶百慧百巧的万能神者”，只有她们才能“抚安世界，传替百代”。这无非是让人们信仰萨满教，尊敬萨满。

满族说部中的神话，通过叙述天地的生成、族源的发轫史以及对自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜，把萨满教信仰追溯到本源上去。萨满教观念认为，人类创世之初，必有针锋相对的两种势力的殊死搏斗，最终善神战胜恶神，创造了人类世界。神话《天宫大战》正是萨满教这种宇宙观念集中的、形象化的解释，把信仰追溯到天地生成之初的本源上去。《天宫大战》表现了以阿布卡

---

① 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社1990年版，第188页。

② ［英］马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》（李安宅译），北京：中国民间文艺出版社1986年版，第72页。

赫赫为代表的善神，以耶鲁里为代表的恶神，这两种势力经过一番惊心动魄地较量，最终以阿布卡赫赫为代表的善神战胜了以耶鲁里为代表的恶神，创造了人类。从这里我们可以看出，满族说部中的神话，是萨满教宇宙观的集中反映。

萨满教信仰观念靠神话中叙述的生动、形象的故事，不断得到润泽、培育和升华，因而，满族说部中的神话促进了萨满教的发展和延续。自古以来，满族说部中的神话都由萨满一代一代地传讲，使神话延续不断。据富希陆先生的《瑷珲十里长江俗记》中说，萨满“多于神祀时唱有关天地开辟、万物形成及人类起源的神话古歌，以娱人乐神，崇德极远”。每当祭祀时，萨满都要唱天地开辟、万物形成及人类起源的神话古歌，这是推动与保持萨满教信仰持久不衰的最主要的群众基础。在历代萨满传讲和承袭神话的过程中，萨满依据自己的智慧和才华，对萨满教原始神话进行补充、润改，以此赞美诸神，教育族人，进而使萨满教信仰不断延续和发展。满族说部中的创世神话《天宫大战》对萨满教的影响，富育光先生有过一段精辟的论述，他说：“《天宫大战》创世神话，是研究与认识原始萨满教的一把开山钥匙。因为它本身便是萨满教崇拜观念的依据与基础，神话观念意识丰富和深化以及影响和规范着萨满教的原始宗教仪式，是其原始宗教思想的精髓。”① 从我们在满族聚集地区调查的情况看，在许多姓氏萨满教祭祀中，大都以《天宫大战》神话中的主要情节为范本，予以诵颂。由此不难看出，满族说部中的神话对萨满教的证实与促进作用。

四、萨满教是满族传统说部的载体

满族的先民创造了原始神话，而后又创造了家传、英雄传，即璀璨夺目的满族说部。在漫长的历史长河中，神话之所以能够流传到现在，并且是一种活态的神话，其主要原因，在于它紧紧地依附在原始信仰的萨满教祭祀仪式中，珍藏在萨满的记忆中。萨满祭祀长期存在，神话也就长期延续下来。

① 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社 1990 年版，第 252 页。

满族及其先民的神话与中原各族的神话不同，它不是记载在史书典籍中，而是集中记录在萨满神辞神赞中。在许多姓氏萨满的神谕中，仍保留着族源神话、祖先神话以及女神神话。如在《吴氏我射库祭谱》和《富察哈拉史传仪礼跳神录》中，都记述了创世神话《天宫大战》的主要内容。各姓氏的萨满都把神话作为神的谕训弘布族众，神话也被族人视为神训、神书加以保存。

有些神话保存在萨满的记忆中，代代传承。萨满被族人视为最有威望的奇人，有惊天地泣鬼神的智谋，有金子一样能言善辩的嘴，讲起说部来几天几夜，滔滔如注。据《金史》记载，金代女真文字的创造者、金代著名的武相完颜希尹，就是金太祖完颜阿骨打时代能言擅说的大萨满。满族说部《萨大人传》中，记述一位宝德音大萨满，白发不知其岁，暮年不知其所终，能数夜说唱乌勒本。黑龙江省宁安市满族说部传承人傅英仁先生，1985 年由北方文艺出版社出版了《满族神话故事》。他在后记中说："这些神话的讲述人都是很著名的老萨玛，其中有宁古塔的著名三大萨玛。他们是我的舅祖梅崇山、姨夫关寿川、舅父郭鹤令。都是满汉文齐通的研究满族神学的人物，曾到外地讲过学。其他如我的祖母、外祖母、姨外祖母、母亲、三祖父、姨表叔等也都是老萨玛。就是这些老一代人，讲出许多祭祀神的来源和他们的历史。"这些神话都珍藏在老萨满的记忆中，如记录下来，又怕丢失，造成对神的不敬。对祭祀神的历史情况，在萨满教风行的时候是严禁宣泄的。只是老萨满到晚年时才口传心授给他得意的弟子。傅英仁先生从 15 岁时就学萨满，这些神话故事和长篇说部《红罗女》《萨布素将军传》《金世宗走国》都是他的祖辈、父辈老萨满传给他的。所以说，说部的传承，主要是血缘关系的传承，从而保持了说部传承的单一性和稳定性。

萨满教中的寻根敬祖观念，使萨满和族人形成了讲根子、颂根子的习俗，逐渐产生了长篇说部家传和英雄传。在萨满神圣的祭坛中，在万物有灵观念的渲染下，古代先民们除崇拜自然神祇外，特别是世代对自己的祖先与本氏族英雄人物诚祭不衰。可以认为，祖先崇拜在漫长的历史长河中，是萨满崇拜观念的核心。故此，对先祖的祭礼一直是北方崇信萨满教诸民族的基本特征。这种祭奠集中表现在对自己远世祖先和英雄人物的崇敬与缅怀，对其死后生命的追求和信仰。祖先崇拜主要是指对自己有血缘关系的死去的直系先祖灵魂的膜

拜，祈求他们对氏萨满文化与满族传统说部族子孙的庇护。萨满教这种观念意识，非常鲜明而突出地反映在满族所有传统说部之中。萨满教原始观念，是满族“乌勒本”萌生与发展的沃源；满族“乌勒本”又是氏族萨满教观念的演绎与展示，两者同存共荣，相映成辉，使满族说部逐渐升华与发展，日益深得人心，赋有不朽的生命力，从而使内容与形式达到了登峰造极的地步。我们可以从《萨大人传》《比剑联姻》《两世罕王传》《扈伦四部传奇》等满族说部中得到证实。满族说部诠释了原始萨满教观念，表现了萨满各种祭祀活动，而萨满祭祀又不断丰富着说部的故事情节，使其艺术魅力不断提高。诸如满族说部《东海沉冤录》中讲的海葬、《飞啸三巧传奇》中讲的天葬、史诗《乌布西奔妈妈》中讲的血祭、《两世罕王传》中讲的堂子祭礼等，这些萨满祭祀活动和民俗，不但丰富了说部的生动情节，而且有力地增加了艺术感染力。不但如此，满族及其先民女真人，在氏族与氏族，部落与部落间经常举办萨满赛歌、赛神仪式，各氏族如数家珍，将说部的传讲艺术推向了高峰。据满族说部《忠烈罕王轶事》记载，金代完颜兀术时代就有萨满竞神比赛，主要是讲述神谕，即讲萨满教神学、神话。《两世罕王传中》介绍女真诸部，常以“萨满竞歌为娱兴，为各部一盛举”。这些萨满赛歌、赛神仪式活动，不仅仅使满族说部得以保存和传播，更重要的是培养了一代代的说部讲述者和传播者，使满族说部代代承袭下来。总之，满族传统说部内容的丰富和传承的历史连续性，都离不开萨满教祭祀活动。

当今，萨满文化已受到世界各国的青睐。我国萨满文化抢救与研究已得到各级政府和有关部门的重视，成果斐然。在大力抢救北方诸民族萨满文化遗产的同时，我们还应以百倍的热情，投入必要的物力、财力，加紧对濒临消失的满族传统说部的抢救，不断丰富我国多民族的灿烂的文化宝库。

（本文原载《民间文化论坛》2004 年第 5 期）

作者简介

荆文礼：吉林省艺术研究所原所长、吉林省社会科学院兼职研究员。

萨满文化在口承史诗中的遗存

郎　樱

中国的萨满教有狭义与广义之分。狭义的萨满教指的是中国北部阿尔泰语系（包括突厥语族、蒙古语族与满—通古斯语族）民族信仰的萨满教。广义的萨满教包括南方民族巫术信仰。北方民族的萨满教根底深厚，它经历了形成、传播、发展、变异的漫长历史年代。在长期的民族交往中，中国北方萨满教与中国南方民族的巫文化汇合成流，以万物有灵论为哲学基础的萨满教，长期成为中国少数民族的信仰，成为中国少数民族精神生活的重要组成部分，显现出巨大的生命力，其影响亦根深蒂固。随着历史的变迁，现代化的进程，加之其中一些民族先后皈依了其他人为宗教（如佛教、伊斯兰教等）。尽管如此，萨满教的观念与习俗，在中国少数民族的民众中仍有遗存。

目前，国际通用的“萨满”一词，最早见于宋代（13世纪）《三朝北盟汇编》的记载：“珊蛮者，女真语巫妪也。以其变通如神。”作为女真后裔的满族（Manchu）人至今仍称作“萨满”。满—通古斯语族的赫哲（Hhzhen）、锡伯（Xibo）、鄂温克（Ew enki）、鄂伦春（Oroqen）也使用“萨满”一词。古代突厥语民族中的“喀木”（kam），意与萨满同，在《新唐书》中称之为“干”。我国突厥语民族——维吾尔（Uy gur）、哈萨克（Kasak）、柯尔克孜

(Kirgiz)、乌兹别克（Uzbek）等民族，现多称萨满为“巴克西”(bakxi)。其实，每个民族对于萨满的称谓不尽相同，蒙古称萨满为“勃额”、女萨满称作“奥德根”，达斡尔族（Daur）称萨满为“雅德根”。南方民族巫师的称谓也有很大差异，例如彝族（Yi）称之为“毕摩”，纳西族（Naxi）称之为“东巴”，哈尼族（Hani）称作“贝玛”，苗族（Miao）称作‘巴代’，壮族(Zhuang）称“师公”，德昂族（De’ang）称“达干”等。

萨满教形成于原始母系氏族社会，是采集、渔猎、狩猎经济的产物。随着生产力的发展，萨满教也在不断的发展着。萨满教既是一种原始宗教，又是一种文化体系。它是一座保存古老文化的宝库，萨满神话、萨满神歌、氏族英雄传说、族群创世史诗、英雄史诗等，均通过萨满在祭祀仪式上的演述传承至今。

一、女萨满与女神崇拜

萨满教的万物有灵观念约产生于新石器时代，年代相当久远。萨满教的世界观念是在采集、狩猎时代逐渐形成的。但是，萨满教则形成于母系氏族社会。在母系氏族社会，氏族首领由女性担任，她们分配狩猎与渔猎的猎物，生育与养育子女，氏族之间发生战争，她们还要率领氏族成员征战。其中，有些人敏感、聪慧，具有通天本领，能与宇宙神界相通的人，成为最初的女萨满。在母系氏族社会，涌现出一些身兼氏族女首领、女英雄、女萨满三职为一身的女性。

关于女萨满的传说流传至今。布利亚特人认为与神鹰交配过的布利亚特女子是人类最初的萨满；在朝鲜族的传说中，巴力公主梦中与鹰交感而孕，生双胞胎，各生四女，这八位姑娘成朝鲜萨满之祖；裕固族传说，他们最初的萨满是一位老太婆，一天她正在打酥油，腾格里（tengi 天神）附魂于她身上，她就跳起神来，于是众人向她叩头礼拜，她成裕固族第一位萨满。类似的神话在其他民族中也有流传。在鄂温克族的创世神话中，创世者是一位白发苍苍的女萨满，她有巨人般的身躯，身上长着硕大乳房，人类由她而生，由她而养，她不仅是人类的创造者，也是人类的保护者，而且能赐福于人类。满族创世神女神阿布卡赫赫（“阿布卡”满语意为天，“赫赫”是女之意）在天空飞翔，从

柳枝枝上摘下的一片片柳叶，每个柳叶变成一个人。她创造的女萨满赫赫瞒尼，也是创世女始祖。珲春关姓神谕中写道：“赫赫瞒尼摘下一片青云作鼓，拿起一座高山作鼓鞭。当青天和山岩撞击的时候，从那震天动地的咚咚声中，生出了男女和宇宙生灵。”赫赫瞒尼是一位击天地之鼓施展神力的典型女萨满的形象①。上述关于萨满起源的神话表明了这样一点：即萨满教形成的时代，女性的地位是崇高的，在初民的观念中女性具有神力。

在中国南方少数民族的创世神中，创世女神占有重要位置。布努瑶（瑶族的一个支系）的创世史诗《密洛陀》②。她最大的功绩是用双臂撑起天，用两脚顶着地，分离了天地。造了太阳与月亮，创造了人类。《密洛陀》至今仍由师公（巫师）在还愿仪式上演唱，歌颂密洛陀始祖女神和24位男女大神的功绩。还愿仪式非常神圣，仪式前要贡祭牛马猪羊鸡。师公们在演唱之前的12天里，不能与异性同房，并且要净身吃斋。仪式上，师公边叙唱边敲打铜鼓；有的师公扮演密洛陀等诸神，戴面具，穿长衫，披挂铜铃，随鼓声起舞。布努人的婚丧仪式上，也要请师公演唱相关的《密洛陀》段落。密洛陀始祖女神已成为布努人精神生活中的重要组成部分③。

类似的创世女神，存在于许多民族之中。如侗族（Dong）的萨岁女神，壮族的姆六甲女神，基诺族（Jino）的阿嫫腰白女神，水族的伢俣女神、维吾尔族的阿雅勒腾格里（Ay al tengi）女神，蒙古族的麦德尔（Medir）娘娘等。也有祭祀创始女神的相关习俗。

在中国各民族中，满族的萨满教信仰历史悠久，萨满、萨满仪式、萨满习俗、萨满神话、萨满神歌等，比较完好地保存至今。满族的女神众多，正如《吴氏俄射库祭谱》第三段《妈妈祭》所说：“吾族公祭，均祭至高无上之母亲神灵，神名之众多，譬如兴安岭之树，不可数指也。”在满族神话《天宫大战》（满语称作《窝车库乌勒本》，意为“神龛上的故事”）中，有300位女神与恶神展开激战。统帅众女神的是以天神阿布卡赫赫为核心的三姐妹神。三姐

---

① 富育光、王宏刚《萨满教女神》，沈阳：辽宁人民出版社1995年版，第62—63页。

② “密”是“母亲”之意，“密洛陀”直译为“密洛陀始祖女神”。

③ 蓝怀昌、蓝书京、蒙通顺搜集翻译整理《密洛陀》，北京：中国民间文艺出版社1988年版，第544—549页。

妹神各有分工，天神阿布卡赫赫统辖天及整个神界，地母神巴那姆赫赫统辖大地，布星女神卧勒多赫赫统辖众星星。这三姐妹神不仅造了天地、日月、星辰，还创造了众女神。众女神在创世三姐妹神的率领下，与耶鲁里系统的众恶神进行激战。为了战胜恶神，地母神动员生息于大地上的虎、豹、熊、狼、野猪、鹰、蟒、蛇、蜥蜴等各种动物神，并用它们的骨魂为天神阿布卡赫赫编织了一条护腰战裙。由于得到动物神的力量，女天神更加神勇无敌。300位女神经过激烈鏖战，最终战胜了恶神耶鲁里，并将它赶入地下界。至此，天地才得以安宁。歌颂300位女神神力的《天宫大战》，在满族民众的心目中是神圣的。《天宫大战》开篇便描写了最早演唱《天宫大战》的是搏额德音母女萨满，她骑着九叉神鹿，从萨哈连（黑龙江）下游走来。虽百余岁，红颜满面；白发满头，却年富力强；是神鹰给她的精力，是鱼神给她的水性，是阿布卡赫赫给她的神寿，是百鸟给她的歌喉。（她）百技除邪，百事神通，百难卜知，恰拉器（神器的一种）传谕着神示①。也就是说，这位女萨满讲述《天宫大战》是神授的。因此，《天宫大战》只能由大萨满讲述（有的氏族首领或是族长，在大萨满的指导下也有讲述的），一般人是禁止讲述的。

有的姓氏敬奉天神、地母神、布星神三姐妹创世神，并将她们刻成三个圆木神偶，放入桦皮神匣中。平时神匣被敬奉在神龛里，只有当全姓氏的族人祭祀之时，才由净过身的萨满将神匣迎请到神案上，请出神匣中三位女神神偶，受族人敬拜（此习俗存至20世纪80年代）。在满族女神中，女天神阿布卡赫赫是至高无上的神，在民众中威望最高，影响最大，敬奉她的姓氏也最多。近世祭天仪式中祭拜的男性天神阿布卡恩都里，据说是由女天神阿布卡赫赫演变而来的。

目前，在满族的女神中，影响力仅次于女天神阿布卡赫赫的神是“佛朵妈妈”。“佛朵”在满语中是“柳叶”、“柳枝”之意。柳崇拜在许多北方民族都有存在，但是，尤以满族最为突出，最为普遍。据牡丹江流域的满族《富察氏萨满神谕》记载，宇宙初开遍地汪洋，在水中生出生命。最先生出的是佛多（柳叶），在水上漂，越来越多，长成了佛多毛（柳树）。世上的人为什么越生

---

① 富育光、王宏刚《萨满教女神》，沈阳：辽宁人民出版社1995年版，第11—12、16—17页。

越多，凡有水的地方就有佛多毛（柳树），它生出花果，生出人类[1]。从这则萨满神谕的记载中，我们可以得知，满族的先民相信人类是从柳生出来的。佛朵妈妈在满族民众中作为始祖母神供奉与祭拜，她的象征形状有柳枝、全裸或是半裸的女体神偶，上尖下圆的妈妈口袋等。满族学者认为，柳叶是女阴（女性生殖器）的象征，具有极强的生殖能力。因此，到了清代，佛朵妈妈逐渐演变成婴儿保护女神，她保护着氏族人丁兴旺、子孙平安吉祥。在一些满族的神龛中，供奉着妈妈口袋，里面放有子孙绳。祭佛朵妈妈时，从妈妈口袋中，取出子孙绳挂起来，上面挂有各色布条。萨满取布条给孩子挂上，孩子会平安吉祥。吉林省九台石姓家族祭祀佛朵妈妈时，唱神歌道：

在家神神坛前，
乞求从百山山林降临的，
千年英明，
万年神通的，
石姓始祖母神灵佛朵妈妈。
……
子孙带锁保平安，
以口袋所生，
袋大子孙多。
为石姓繁荣昌盛，
乞求佛朵妈妈，
枝大叶多，
繁茂壮大，
繁衍无穷。
如木之茂盛，
如木之繁荣[2]。

---

① 富育光、王宏刚《萨满教女神》，沈阳：辽宁人民出版社 1995 年版，第 63 页。
② 宋和平《萨满神歌译注》，北京：社会科学文献出版社 1993 年版，第 263 页。

与满族同属满—通古语族的锡伯族，他们信仰的喜利妈妈也是子孙保护神，其象征物是一条四五米的子孙绳，上面挂有小弓箭、小箭袋、小摇篮、小靴子、布条、羊髀骨块、铜钱和木制小农具等。平时将其放入一袋中挂在神龛上供奉。每逢除夕，取出子孙绳挂起来，由祖母率全家儿孙烧香叩拜。二月初二再将其放入神龛。小弓箭象征男孩，添一男孩，在绳上拴一小弓箭；布条象征女孩，添一女孩再系上一布条。羊髀骨块是辈数的象征，每增加一代人，加一骨块。弓箭及弓箭袋，是祈望男孩成为出色的猎人与英雄。铜钱是富裕的象征，小农具是祈求五谷丰登。①

在许多北方民族都有自己的子孙保护神。例如，吾麦（wumai）女神，据公元7世纪突厥碑铭记载，吾麦曾是古代突厥英雄们的保护神，后演变为妇女与婴儿的保护神，维吾尔民众中有一则古谚“想要孩子，去拜吾麦”。在古代突厥语中，“吾麦”是胎盘之意。吾麦女神崇拜，广泛存在于鄂温克、喀尔喀蒙古、布里亚特蒙古、哈卡斯等许多北方民族之中。“吾麦”在不同民族语言中，有“子宫”、“深穴”等意义，均与女性生殖崇拜关系密切。

女性是生命的创造者，对于女性的崇拜在新石器时代已经盛行。中国辽宁省西部考古发现了新石器时代红山文化出土的女神庙及众多女神塑像，充分证明了原始母系氏族社会，女性地位的崇高。她们担任氏族的首领，又是主持祭祀的萨满，她们在社会生活的各个方面都曾发挥过重大作用。萨满神话中塑造的各类女神形象，是母系氏族社会普遍存在的女性崇拜观念之体现。

二、萨满与歌手

正如有的学者所说，萨满是一个氏族的精神、智慧和力量的综合，是民族之师，民族之神，民族之魂。继承民族精神文化的遗产，从而得到全民族的敬重。萨满通晓神的意旨，具有驱邪祈福、占卜、通医术、为人治病的本领。许多大萨满，掌握天文地理知识，通晓氏族、部落的谱系与历史。他们是氏族、部落的知识分子。

① 《中国各民族宗教与神话大词典》，北京：学苑出版社1990年版，第628页。

通神、传达神渝，是萨满的主要职能，也是萨满神力的主要体现。然而，萨满是人，不是神。但是，在先民的心目中，他们又不是一般的人，通过患病、做梦，出现神奇的幻觉。“原嗓音不佳者却能会唱各种美妙的歌曲，不善作舞的人突然会跳高难的艺术舞蹈。甚至有些重患病人突然一改常态，完成人们随意提出的超人行为和动作，弄刀卧火，吞针捻刀，裸体睡冰半日不僵。”①

萨满研究学者富育光 1992 年与 1994 年赴东北呼伦贝尔草原田野调查时，发现一位名叫平果的达斡尔族女萨满（真名采花），她从小父母双亡，由祖父抚养。祖父是萨满，接骨医生。祖父病逝，11 岁的孙女采花突发重病，米水不进。为她看病的萨满说，她的灵魂被祖父接走了，要传医术给她，让她继任萨满。过一些天，濒临死亡的采花醒来，从此，她竟然识字、会接骨，还通占卜术。后经历磨炼，成为深受牧民好评的女萨满。② 类似的例证很多，不胜枚举。总之，通过做梦、生病，意外地获得神力，从而成为萨满。满族大萨满赵兴亚老人说：“我经历过不少这类事。萨满是头脑清楚不糊涂的。得臆病和发高烧说胡话的人一眼就可以看出来。我成为大萨满是得过大病的，但我师傅把得严，三年苦学后才参加了祭祀。”③

萨满在萨满仪式上的表现更令人震惊。萨满演唱请神歌，神下凡附体萨满，使萨满进入迷狂状态。一些萨满具有赤脚攀登刀梯、跑火池等特殊技能。笔者在贵州亲眼目睹苗族巫师赤脚攀刀杆，并在烧红的炭火上跑过。20 世纪 60 年代，笔者在新疆库尔勒地区目睹过维吾尔萨满治病的过程：一根神绳，上系天窗下悬至地面，用桃木桩将其固定在地上。病人手攥挂着布条的神绳，萨满开始唱请神歌，助手们敲鼓助威，他们相信天神会顺着神绳进入室内，附体于萨满，他手持一匕首（也有用鞭子），高声吼叫着驱魔，追赶着病人，病人攥着神绳旋转，直到病人晕倒，被放在门板上。以前，在维吾尔仪式上萨满还常常用一种特异的方式为患者治病，即用脚去踩烧红的铁，再用脚去踩病人；或是用舌舔赤红的铁，然后再去吹病人。俄国学者马洛夫 1915 年在新疆阿克

① 富育光《萨满论》，沈阳：辽宁人民出版社 2000 年版，第 74—75 页。
② 富育光《萨满论》，第 76 页。
③ 富育光《萨满论》，第 79 页。

苏就曾亲眼见过"萨满赤脚踩通红的铁 15 次，用脚去触病人"，"萨满嘴里叼着剑回来，他用剑向病人的眼睛、脖子和肚子方向刺去，用剑把抽打病人。这种情景令人生畏。"类似的治病的方式笔者 1963 年在新疆库尔勒（Kolle）农村也见过，萨满脚睬烧红的砍土曼（kantman，类似锄头），再蹬病人的脚，将其热量传导给病人。萨满的各种技能都是通过代代相传，长期磨砺出来的。他们具有超常的能力与行为，因此，萨满在民众中有较高的威信。

萨满的歌舞能力也非同一般。演唱《天宫大战》的搏额德音母女萨满，有着百灵鸟般的歌喉，据说"她说唱故事三日昼夜不绝，她被尊为歌舞神与记忆神。当她临降圣坛，附体于某萨满后，便通晓连唱，载歌载舞，能用木石敲击出悦耳的音乐，学山雀啼啭与真雀无异，能在猪身上跳舞，猪惊而不跑。"① 萨满很注意练习嗓音，唱起神歌，声音洪亮如钟。

萨满的音乐歌舞非常丰富，中国西北突厥语民族的萨满尤其是能歌善舞。维吾尔族老作家祖农·卡迪尔（Zunong·Kader）在他的《往事回忆》一文中，描写了他孩提时代所看到的一位 30 多岁女萨满主持驱魔治病仪式的情景。他写道："女萨满穿一件白色拖地长丝裙，乌黑的长发披散开，当鼓乐缓缓奏起，她便舒缓地旋转起舞。那白色长丝裙随着她旋转的舞姿，在屋子中央旋成一个白色的弧圈。她那如瀑布四泻的乌发，她那长睫毛下柔情荡漾的黑眼睛，都足以使观望的人陶醉沉迷。她的舞蹈充满了青春的活力。她舒缓地旋转舞蹈一阵儿，优美的舞姿逐渐变得神秘幻乱起来，美丽的仙女消失了，代之而起的是个疯狂跳动、令人生畏、巫术娴熟、玩弄幻术的女巫师了"。② 在古代突厥族群中出现过一个名叫阔尔库特（Korkot）的大萨满，他既是部落首领，又是非常著名的歌手，关于他神奇身世与神力的传说流传至今，由他演唱的描写部落生活、部落英雄事迹的《先祖阔尔库特书》（dede korkut kitabi）手抄本被发现，刊布后成为突厥语各民族的经典，并被译成多种文字出版。锡伯族新发现的《萨满歌》韵文体抄本，包括十余部萨满神歌。据学者考证，《萨满歌》

① 富育光、王宏刚《萨满教女神》，沈阳：辽宁人民出版社 1995 年版，第 17 页。

② 郎樱《西北突厥语民族的萨满教遗俗》，载张志尧主编《草原丝绸之路与中亚文明》，乌鲁木齐：新疆美术摄影出版社 1994 年版，第 265—277 页。

的产生年代，依据内容的古老性与原始性可以追溯到明代以前，历经世代萨满的口头传承，在光绪十年（1884 年）由尔喜萨满将其记录下来。《萨满歌》在民间俗称《萨满舞春》（现仍在民间口头传唱）。满—通古斯语民族的神歌异常丰富，在祭祀仪式上由萨满诵唱。鄂伦春、锡伯等民族，神歌的演唱形式是萨满唱主歌，众人合唱副歌（主要是衬词部分）。有的学者这样描写鄂伦春的萨满祭祀仪式："萨满唱主歌，众人唱副歌。表现形式为击鼓、唱歌、舞蹈、说白四者合一，采用坐、站、跪、走四种演唱姿势……萨满教与萨满歌舞有密切的联系，它与鄂伦春人民的生活密切相连，其中包含着他们的文化和艺术，而萨满正是鄂伦春人民原始的歌手和舞蹈家。"① 由此可见，萨满文化——萨满的音乐、舞蹈、神话、神歌等是珍贵的文化遗产。

三、萨满观念在中国口承史诗中的遗存

进入 20 世纪 80 年代以来，萨满、萨满祭祀、行巫作法治病等现象，虽然在一些民族和地区仍有存在，然而，随着生产力的发展，现代化进程的加快，萨满及萨满仪式处于急剧衰微之中，萨满祭祀仪式表演化倾向的出现，就是萨满仪式衰微的一种体现。

特别值得关注的是，萨满仪式虽处于衰微，但是，萨满观念与神观念在中国少数民族的民众之中依然根深蒂固。这集中体现在他们的口头史诗演唱活动里。中国目前的口承史诗约有 300 多部，北方民族以英雄史诗为多数，南方民族则以创世史诗为主（也包括一些英雄史诗）。

歌手是口头史诗传承的主体。乌兹别克斯坦（Wuzbek sitan）、土库曼斯坦（Turkman sitan）、卡拉卡勒帕克斯坦（Kalakalpak sitan）等突厥语民族，至今称歌手为"巴克西"，称萨满也是"巴克西"。就是说，在突厥语民族的民众心目中，萨满就是歌手。这是古代突厥社会萨满兼歌手的有力例证。

中国南方民族的史诗演唱者，大多数是巫师，各种祭祀仪式的主持者。例

① 叶磊《鄂伦春族萨满教遗俗——简论鄂伦春萨满歌舞的产生原因、仪式内容、形式特点》，载仁钦道尔吉、郎樱主编《阿尔泰语系民族叙事文学与萨满文化》，呼和浩特：内蒙古大学出版社 1990 年版，第 325—332 页。

如，云南阿昌族（Achang）史诗演唱者赵安贤，他本人既是祭司，主持祭祀仪式及行巫术驱鬼治病，他同时又是出色的史诗演唱者。《苗族古歌》演唱者杨勾炎，他本人是巫师，既行巫术，又唱史诗。哈尼（hani）族的“贝玛”（bema，巫师）、彝（yi）族的“毕摩”（bimo，宗教祭司）、纳西族“东巴”（dongba，宗教祭司）、佤（wa）族的大魔巴（moba，巫师）、景颇（jing-po）族的斋瓦（zhaiwa，巫师）等，他们身份是巫师，他又是一位著名的史诗演唱歌手。

壮族史诗《布洛陀》（bulodo）与瑶族史诗《密洛陀》（miloto）是目前国内外闻名的口承史诗，演唱这两部史诗的歌手是布麽与师公（均为巫师）。①目前，巫师兼歌手现象的大量存在，成为南方民族文化的显著特征之一。如果追根溯源，可以发现，史诗初始的演唱活动与先民的原始思维、原始信仰有着密切的关联。先民相信诗歌具有魔力：萨满诵唱请神歌，便能把神请到人界；萨满念唱的咒语歌，具有驱魔祛的神力；萨满在祭祀仪式上，讲唱氏族或部落的历史，缅怀英雄的事迹。这些萨满歌逐渐演变成史诗。

由于歌手兼巫师的现象较多，因此，人们相信歌手演唱史诗本领的获得是神授的。民间艺人在叙述自己经历时，往往说自己因做了一个异梦而获得演唱史诗的本领。这种“梦授”说，至今在史诗说唱艺人中依然相当盛行。云南阿昌族史诗演唱者赵安贤自述：21 岁时曾得了一场大病，每天下午昏迷不醒，梦中见到创世天神，天神教授他演唱史诗，传授巫术。他病愈后，不仅能诵经、通巫术，而且还会演唱史诗。贵州苗族史诗演唱者杨勾炎则自述：15 岁曾经大病一场，第四天昏睡过去，死去的祖父教他唱史诗及驱除恶魔的秘诀。他病愈后，获得演唱史诗与兴巫做法的本领②。在柯尔克孜族史诗《玛纳斯》与藏族史诗《格萨尔》的演唱者中，持“梦授说”的现象也相当普遍。几乎每位歌手都说自己在梦中或是生大病，遇到史诗中的人物或是祖先神灵，从而获得演

---

① 蒙冠雄、蒙海清、蒙松毅搜集、翻译、整理《密洛陀》，南宁：广西人民出版社 1998 年版，第 433—434 页。

② 蓝怀昌、蓝书京、蒙通顺搜集翻译整理《密洛陀》，北京：中国民间文艺出版社 1988 年版，第 544 页。李思颖《从〈布洛陀经〉解读壮族早期社会》，中国社会科学院研究生院民族文学系硕士论文，第 19—22 页。

唱史诗的本领。有“当代荷马”之称的居素甫·玛玛依（Jusp·Mamay）说，他13岁时在梦中见到了玛纳斯（mans）等多位英雄，梦醒后聪慧异常，《玛纳斯》抄本读一遍便牢记心间①。著名《格萨尔》演唱艺人扎巴（zhaba）老人说，他七岁时曾梦见格萨尔的大将丹玛切开他的腹部，将《格萨尔》之书放入腹内。梦醒后大病一场，从此唱出了30多部《格萨尔》。“梦授”与“神授”一脉相承。无论是南方民族的原始巫信仰，或是北方民族的萨满信仰，在民众的心目中，巫师、萨满区别于常人之处，是他们具有接受神谕的特殊本领。

口承史诗的演唱活动具有神圣性。在南方民族，平日是不允许演唱的，只有在特定的场合、特定的仪式上，由祭司、巫师演唱史诗。以壮族史诗《布洛陀经诗》为例，逢喜庆或是重大节日，由大布麽演唱《布洛陀经诗》。布麽在演唱前七天净身并禁行房事，前三天要吃斋。布麽演唱时，要带上法器（如小铜锣），披上神衣，吟唱经诗，首先要请出主神布洛陀，并说“我在小神位站立，请祖公布洛陀在大神位站立。我漏掉一些句子，请祖公代讲，少了一些句子，请祖公补充。漏掉一些句子别责怪”。布麽与神沟通，他成为主神布洛陀的代言人。布麽颂唱完经诗之后，与民间歌手和参加祭祀活动的民众一起，参加歌墟活动。广西田阳县的敢壮山每年都要举行祭祀布洛陀神的活动，从农历十九至三月初七，历时20天。方圆数十里的布麽、歌手及各村的民众都来参加祭祀活动。首先要请祖公神布洛陀与女神麽渌甲上山入座（将写着布洛陀与麽渌甲名字的两个牌位摆放在神桌上），布麽、歌手的队伍唱起歌颂布洛陀事迹的颂歌。民众则争相向两位神祇烧香敬拜，非常虔诚，人们一路烧着香向山上走。2003年笔者有幸参加了敢壮山的祭拜布洛陀的活动，第一天人山人海，据说当天陆续有十万人上山祭拜。有舞狮队表演以娱神，还举行了为布洛陀献祭品的仪式。布洛陀神在壮族人民群众精神生活中占有重要地位。壮族布麽人数不少，据说田阳县四个村就有25位布麽，他们会颂唱《布洛陀经诗》，为民众举行请神、祈福、驱邪等仪式。他们在壮族社会里地位较为特殊。布麽的职责：请神、与神沟通、行巫术、祭拜神等的行为，与萨满酷似。演唱羌族史诗

① 郎樱《〈玛纳斯〉论》，呼和浩特：内蒙古大学出版社1999年版，第17页、153—157页。

《羌戈大战》的歌手是巫师，他也与萨满有相似之处：每当羌寨岁时祭祀、婚丧、宴会时，合寨长幼聚集一起，由头戴金丝猴皮帽、身披豹皮、下着本色麻布群的羌族巫师，伴着羊皮鼓，进行吟唱，以激起对羌族祖先创业的回忆与尊敬。

史诗演唱仪式比较多地保留了原始文化成分。纳西族的《创世纪》是在祭天仪式上由祭司东巴演唱，独龙族《创世纪》中的“祭鬼的由来”一章，是在祭祀天鬼的仪式上由祭司演唱。云南彝族在为亡者举行的安灵和送灵仪式上，由毕摩演唱创世史诗《梅葛》，而在四川大小凉山的彝族在丧葬祭祀仪式上由祭司演唱史诗《勒俄特伊》。阿昌族在为老人去世的葬礼上，巫师演唱歌颂始祖功绩的史诗《遮帕麻和遮米麻》，引导亡灵返回祖先的故地。以前，侗族人民在出征前，要举行祭祀女英雄萨岁的仪式，由巫师演唱《萨岁之歌》，激励人民英勇奋战。祭祀仪式，对于一个民族来说，是庄严而神圣的。参加祭祀仪式的部落、部族成员，怀着敬畏与虔诚之心，倾听着祭司、巫师神圣地演唱记述民族起源与迁徙的历史，讲述着民族英雄的事迹。在我国南方少数民族中，祭司与巫师在传承民族文化方面是卓有贡献的。

上述种种现象表明，萨满及萨满仪式正处于衰微与消亡过程。然而，萨满观念却被较为完整地保存在中国少数民族口承史诗的演唱活动之中。这些大量“活态”的口传古老资料，对于萨满文化研究、神观念研究，弥足珍贵。

（本文原名《萨满与口承文化——萨满文化在口承史诗中的遗存》，原载《中国社会科学院学术咨询委员会传刊》2006年第2辑）

作者简介

郎樱：中国社会科学院民族文学研究所研究员，博士生导师，院学术咨询委员会委员，主要从事民族文学研究。

《乌布西奔妈妈》初探

郭淑云

在满族浩瀚的民间口碑文学宝库中，萨满英雄史诗《乌布西奔妈妈》以其丰富的内涵、雄浑磅礴的气势、感人而富有传奇色彩的情节和凝炼优美的语言，放射着璀璨的光芒。

史诗不仅曾经影响着其流传地区满族及其先民的精神世界，震撼和陶冶着他们的心灵，而且至今仍具有永恒的艺术魅力。自20世纪90年代初部分史诗公诸于世以来,① 引起了国内外民族学、宗教学、民俗学、民间文艺学界的广泛关注。近年甚至出现了欧美、俄罗斯与中国学者联合勘察锡霍特山乌布西奔事迹镌刻圣地，造访远古东海文化遗存的壮举。

《乌布西奔妈妈》由满族萨满教专家富育光先生采录。富先生出于对本民族文化的挚爱之情，多年以来致力于满族文化的调查与研究工作。《乌布西奔妈妈》是他于20世纪70年代初在黑龙江省东宁地区采录的。这是富先生对我国满学界、萨满教学界、史诗学界的一个重要贡献。近年来，笔者有幸参与了史诗的整理和补充调查工作。本文试在此基础上，对史诗的传承、主要内容及

① 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁人民出版社1990年版，第279—288页。

其学术价值作一初步的探讨。

一、《乌布西奔妈妈》的传承

《乌布西奔妈妈》是一部由满族先世东海女真人创作并传承下来的古老的萨满英雄史诗。它的诞生地和最初的传布区，当在今俄国境内远东沿海边疆区乌苏里江中上游、锡霍特山南段中麓原女真人世居的森山莽林地带。

《乌布西奔妈妈》为叙事体说唱形式。从史诗反映的“乌布逊”之部落名称来看，早在金元时代（1115－1271年），史诗已经产生。① 从其所述内容看，其产生时代当为母系氏族社会向父系氏族社会过渡时期。

《乌布西奔妈妈》最初的表现形式和传承方式均不同于其他史诗。《乌布西奔妈妈》开篇即深情地记述了史诗产生与流传的特殊轨迹。史诗主人公乌布西奔是东海女真部族乌布逊部落的一位声名赫赫的女萨满，后统一东海女真诸部，成为东海七百噶珊（部落）的女罕。乌布西奔逝世后，其部落的萨满和首领遵其遗嘱，为其举行了隆重的海葬，并将其业绩镌刻在东海锡霍特山脉临近海滨的德烟山古洞中，由洞顶凿刻，螺旋式地由上而下环刻在岩壁上。所刻均为圆形符号和表意图形，如虫蠕鸟啄，大小不等，刻痕深浅不一，显然是出自众人之手。其中有些符号重重叠叠，可能为后世萨满谒洞后补刻。只有乌布西奔生前所在部落的萨满能够识读并解释。这些符号文字便成为萨满传讲史诗的主要依据和提纲。每逢举行乌布西奔祭祭，众萨满便据此用满语唱述，族众焚香静听。在萨满长期的口承流传中，史诗不断得到丰富和提高。

19世纪中叶，因俄军入侵，染指东海沃土。1860年，沙俄又强迫清政府签订不平等的中俄《北京条约》，将乌苏里江以东直抵日本海的40多万平方公里的中国领土强行划入俄国版图。原居住地中国各族难民纷纷逃难，在炮火枪击中被赶到乌苏里江、瑚图里河、绥芬河以西并深入珲春河、布尔哈通、穆棱河、嘎牙河等内河流域。史诗的流传也随之远离了原始洞穴的岩画母体，以口承的形式在原流散氏族和原东海部族后裔中承继着、传讲着。史诗的传承也发

① 《黑龙江乡土录》载：金代白号姓中，有“温都逊”之姓氏，与“乌布逊”音相近，当为音译之不同。

生了相应的变化，即由原来的部族内向传承，渐为外向性传承；由原来的萨满传承为主，逐渐形成萨满传承与民间传承并行的局面。其中满汉一些官宦人家、名门望族和一些文化人对史诗的传播、升华和提高做出了重要的贡献。这部分人的介入，主要有两方面的原因，一是远离祖居地、痛失故地的愤慨之情激发了他们对故乡的眷恋和强烈的民族感情，而传讲萨满英雄史诗恰是他们表达情怀、宣泄情感的一种最佳方式；一是史诗以民族语言传承为传统，其传入东北绥芬河、东宁、珲春等沿边地域后，为满族一些通晓满文的官员和文化人参与史诗的传承创造了条件。他们将对祖先的思念之情、对部族英雄乌布西奔的崇敬之情和对本民族文化的挚爱之情相融合，以极大的热情投入于史诗的采录、整理与传播。可以说，史诗得以传承至今经历了火与血的磨砺。

据《乌布西奔妈妈》的主要传承人贺连坤老人介绍，《乌布西奔妈妈》得以流传至今，得力于清末在依兰副都统衙门供职的依兰三老（即刘锡禢、关正海、勒穆赫氏）及其后代。1840 年中俄《北京条约》后，乌苏里江以东的锡霍特山一带虽被强行划归俄国，但边境居民仍往来不断。据笔者在珲春满族地区的调查，直至民国年间，原东海库雅拉后裔仍有时到海参崴、毛口崴、双城子、苏城大沟等地从事打猎、捕鱼、贸易、做劳工和走亲戚、扫墓等活动。当时，清政府置三姓副都统、珲春副都统衙门经略东疆。一些满汉兼通的满汉官员得以有机会接触到史诗《乌布西奔妈妈》，对《乌布西奔妈妈》的收集、整理、提高与传承起了重要的作用。依兰三老均满汉兼通，具有较高的文化水平，他们对史诗的整理，奠定了《乌布西奔妈妈》的基础。但每位讲唱者讲唱的内容侧重点有所不同，长短也不尽一致。

刘锡禢，字真文，汉族，江西人，三姓副都统衙门二等笔贴式，管粮师爷。因罪被贬至三姓。因精通俄文，故多代表清廷或衙门与俄国人打交道。在与俄争议珲春时，刘锡禢力争，但力陈不允，遂悬梁自尽，爱国之情令人肃然起敬。其妻携婆母、女儿以抗旨罪被流放。刘锡禢长于古体诗，尤以咏珲春为主。刘秉文，为刘锡禢之孙，伪满时东宁村小教员。刘家三代传讲《乌布西奔妈妈》。因其家几代居于苏昌沟东，靠东海，故讲述乌布西奔跨海东征故事和神话多些。

关正海，长白纳殷瓜尔佳氏，为东宁老户，会满文、俄语。清光绪年间三

姓副都统衙门中的重要幕僚，也曾传讲过《乌布西奔妈妈》。其后人从东宁迁走，情况不详。

勒穆赫氏，名不详，满族镶黄旗，祖居兴凯湖南支窝稽岭。其祖先是“东片118荒子”（指乌苏里江以东一带）土著女真人后裔。清时其祖上曾被调入江西副都统衙门，道光朝时参加抗英法联军，在大沽口殉国。世代荫袭拨什库。其本人曾在同治朝依兰副都统衙门内任管贡差，后任门军武卫，巡察界碑时遇害。其子性情耿直，满汉兼通；光绪朝时分掌开垦田庄要务；民国间为重要的地方乡董。解放后被划为官商地主，受到清产，1950年因精神郁闷病逝。

贺连坤，字雨亭。清光绪三十二（1906年）年八月三日生。勒穆赫氏之孙。贺连坤于民国末年在穆棱县中学读书，伪满牡丹江师道毕业。受家庭熏染粗晓满文，以教书为业。因其家族祖居东海地区，有着强烈的爱国爱乡土激情。他长期生活的东宁一带，具有浓厚的民俗文化氛围。东宁旧名三岔口，为交通要衢。据贺连坤先生讲，昔年，这里不仅商旅繁荣，客店鳞次栉比，而且茶楼书社亦甚火爆，唱讲民剧、野戏、古歌者更热烈，也更招徕游人。听众中杂有瓦尔喀人、恰喀喇人、满人、蒙古人、高丽人、赫哲人，操各自语言。贺老深受这种文化氛围的熏陶，他本人又聪慧伶俐，有文化，通晓民族语言，擅长歌舞。此外，他又性癖追根求源，故大半生掌握了绥芬、东宁、珲春一带大量满俗史话、掌故、满族古歌古曲，成为一方民事通，在民间甚有声誉和人缘，人称“连坤先生”、“坤爷”、“老校长”。闲暇时，他曾秉笔撰写过《东海传》《东疆民谭录》《东海古诗钞》《我所知道的“跑东海”、“跑南海”》《奕山罪责录》《秋亭先生莅宁草记》《东海长歌杂汇》等。

据贺连坤介绍，勒穆赫家族传讲《乌布西奔妈妈》已有四代传人。最早由勒穆赫氏的母亲（即贺连坤太奶奶）传讲。勒穆赫氏及其子皆受其熏陶和影响而擅讲唱《乌布西奔妈妈》。贺连坤说：我太奶奶姓孔，是东海库雅喇氏。祖上于清初降努尔哈赤，曾任盛京副都统，参加过平定三藩之乱和大小金川之战。后有一支系奉调回宁古塔，在副都统衙门当差，有一人曾任外交代办和驻海参崴俄罗斯国通事。据说，《乌布西奔妈妈》最初是由他从当地土著祭祀部族中采集后带过来的。至于贺连坤本人，则是跟他父亲学会讲唱《乌布西奔妈妈》的。他父亲特好讲好唱，他听着有趣有意思，久之也就熏会了。应该说，

在依兰三老及其后人中，勒穆赫家族对史诗的传承贡献更大些。现采录的《乌布西奔妈妈》文本即是由贺连坤老人传承下来的贺氏家传本。贺老还以其渊博的知识和满汉文化素养，对《乌布西奔妈妈》的定名和真实性的考证做出了不容忽视的贡献。他说：进山刨参、打貂的关里汉人听过这一长歌后起名为《白姑姑》，咱们是旗人，得按老样用满语原词定名，遂定名为《乌布西奔妈妈》。"乌布西奔"是最聪明、最有本领的人。

二、《乌布西奔妈妈》的主要内容

《乌布西奔妈妈》以波澜壮阔的气势记述了满族先世东海野人女真乌布逊部落的一位女萨满——乌布西奔富有传奇色彩的一生，热情讴歌了她一生为氏族呕心沥血，最后统一东海诸部，开拓东海海域的丰功伟绩，展现了她非凡的胆识和神威无敌的风采。从《乌布西奔妈妈》雄浑的内容、漫长的历史跨度、磅礴的诗韵和丰富的原始文化内涵看，这无疑是一部英雄时代的杰出作品，是一部北方罕见的珍贵的民族史诗。史诗的主人公乌布西奔妈妈具有部落大萨满和罕王的双重身份，其一生的活动以萨满的神事活动为主线。萨满教的思想观念及萨满文化的诸多方面渗透于史诗全篇，并成为其精髓。《乌布西奔妈妈》是一部典型的萨满英雄史诗。史诗蕴含着丰富的神话母题，营造着一个神奇的神话世界，展现了先民的思维特征。因此，《乌布西奔妈妈》又带有浓厚的创世史诗的意韵。史诗大体分为以下几部分。

（一）《头歌》

是满族女真古歌特有的结构形式。"头歌"，满语为"乌朱乌春"，是叙事体长歌开篇前常见的引子，多以长调、长滑腔、高亢的音律开头，令听者精神为之振奋，有如万马突来、平步惊雷之感，于不知不觉中将自己的思绪融入了长诗感人的情节之中。

史诗《乌布西奔妈妈》的"头歌"很有代表性，开头用满语长滑腔唱吟，紧接着抒发了史诗讲唱者的情怀和对乌布西奔的赞颂：

在群鹊争枝的东海岸，

在麋鹿哺崽的佛恩恩霍通，
在海浪扑抱着的金沙滩边，
在岩洞密如蜂窝的群峦之间，
在星月普照的云海翠波之巅，
乌布西奔的业绩，
乌布西奔的神谕，
乌布西奔的足迹，
乌布西奔的天聪，
犹如万顷波涛无沿无际浩渺无垠。
我击着鱼皮神鼓，
伴随着兽骨灵佩的声响，
吹着深海里采来的银螺。
是阿布卡赫赫（天母）给我清脆的歌喉，
是德力给奥姆（东海女神）给我广阔的胸怀，
是巴那吉额母给我无穷的精力，
是昊天的飓风给我通天的声音，
萨满的魂灵授予我神职，
唱颂荒古的东海和血海般的争杀，
跪咏神母育地抚族的圣功。

（二）《创世歌》

主要讲述了天母阿布卡赫赫派神鹰、神燕创世造海的神话，并以神话的形式对东海诸部连年争战不休的起因予以解释。

（三）《哑女歌》

主要叙述了乌布西奔奇特的降生经历和苦难的童年：在位于乌布逊毕拉（河）之源的乌布逊部落，一只豹眼金雕叨来一个皮蛋，人们难测其吉凶祸福，部落首领古德罕王命人用抛河、群狗争食、火烧、土埋等办法，欲将除之。突然，土山一声巨响，接着一群绒绒的雏貉出现在土中，其中有一个女婴被百貉长绒拥裹，熟睡在貉窝中。古德罕王将其抱回哺育。但因女婴是一位哑女，如

山雀一样只能发音而不会说话，如海狸鼠一样呆傻，又被古德罕王弃之于皮帐中。但这女婴不仅能自食自饮，而且天资聪慧过人，具有预知自然灾异的能力。她的奇态睿能为黄獐子部所赏识，并偷偷将其收留，奉为阿济格女萨满，从此黄獐部迅速强盛起来。

（四）《古德玛发的歌》

叙述了部落战争时代，乌布逊由强变弱，古德被追跑到海岛中逃难，其母含辛茹苦率领一群女子重振部族，最后把罕王的大权传给古德的坎坷历程。再现了部落时代的战争风云。

（五）《乌布逊毕拉的歌》

讲述乌布西奔出世多年后，乌布逊地区争杀迭起，瘟疫蔓延，古德老罕王束手无策，这时哑女乘神鼓重返乌布逊，被推为乌布西奔大萨玛：

从此，东海响彻新的征号，

乌布逊毕拉的歌乌布西奔萨玛大名百世传流。

东海茫茫，

日月辉辉，

乌布西奔萨玛功高盖世，

便齐称乌布西奔妈妈。

（六）《女海魔们战舞歌》

记述了乌布西奔率乌布逊部众渡海远征女窟三岛的历程。女窟三岛是一个具有奇特风俗的女儿国，族人均由罕王浴湖而生，生女为仆，降男弃野。女儿国常秘袭乌布逊部落，古德罕王时因无力远讨，只好年年进贡。乌布西奔执掌部落大权后，执意率师远征，并迅速攻占莲花三岛。但女窟罕王身边有三个能歌善舞的侍女，有以九舞迷敌之功。乌布西奔以仁爱之心，不取武力征伐之策，而是以情惠魔，以舞治舞：

聪慧的乌布西奔，

终日彻夜难眠。

白天，静观百鸟悲欢啼啭的千态，
骑鹿纵缰入林，
寻觅百兽喜怒号奔的百姿。
月下，聆听鱼宫海涛的妙音，
驾筏追波逐浪，
品味天宇风动的韵律。

乌布西奔从此创下了名垂千古的珠勒格马克辛（祭舞）、珠勒格乌春（祭歌）。三千弟子习学了乌布西奔传授的窝陈马克辛（祭舞）、多伦马克辛（礼舞）、乌布逊马克辛（部族舞）。

乌布西奔率众徒与女魔比舞相争，并最终以无与伦比的舞姿、舞技降服了魔岛女王和族众。附近一些无名的岛屿也在乌布西奔的盛名和恩威并施的感召下纷纷归顺，使乌布逊的海疆进一步向内海拓展。

（七）《找呵，找太阳神的歌——浪窝迷的东海》

记述了乌布西奔先后多次派族众探海的壮举及其艰难的历程。探海的一个重要动因是为了寻找太阳升起的地方，反映了东海先民虔诚的太阳崇拜观念。史诗唱出了乌布西奔大萨满希图探求太阳初升地的迫切心情：

神威无敌的阿布卡赫赫，
请授神意，
乌布西奔大萨满为什么寻不见太阳出升的地方？
太阳从东方升起，
却总是从海中喷薄而出，
我虔诚地击鼓乘筏入海，
太阳依然从海中喷出，
我离筏登岸，
而太阳之宫又从对岸的海中升起。
阿布卡赫赫，
您的女儿德力给奥木妈妈是我的母亲，

请您给我示谕，

我究竟怎样才能寻到太阳之宫？

为了寻找太阳初升的地方，

我曾命部族在西霍特阿林①之巅，

架起高高的木楼，

太阳依然在云海中隐现。

求索的欲望，

祈神的虔诚，

使乌布西奔彻夜难眠。

正是基于这种观念和心理，乌布西奔派部族五次渡海远征，开拓了漂流日本海的便捷之路，甚至远至堪察加、阿留申诸岛，沿途收复了诸多岛国。

（八）《海祭葬歌——德里给奥木女神迎回乌布西奔》

讲述了乌布西奔在探海东征途中逝世，族人用流筏将其尸体运回，并为其举行了隆重的海葬，再现了东海女真人神圣的海祭和海葬典礼。

（九）《德烟阿林不息的鲸鼓声》

描写后世族人对乌布西奔的虔诚祭拜。描写了德烟阿林的鲸鼓声和乌布西奔的洞壁雕像为当地和进山的山民带来的种种吉顺和福音。

（十）《尾歌》

即短暂的颂歌，与头歌相呼应。

三、《乌布西奔妈妈》的学术价值

《乌布西奔妈妈》以集部落罕王、大萨满、军事首领为一身的乌布西奔一生的经历为主线，展现了东海女真人的宗教信仰、风土人情、历史文化等面貌，具有多学科的研究价值。

（一）《乌布西奔妈妈》如同一部东海先民的历史长卷，向人们展示着东

---

① 阿林：满语，意为山。

海女真乌布逊部落兴衰的历史和社会生活的画面

正如潜明兹先生所说："每一部英雄史诗几乎都是一个民族形象化的历史。"① 世界上许多民族都曾经历了政权与神权合一的历史阶段，部落酋长、国王本身即是巫师或具有巫师的本领，或兼行巫师的职责。如传说中的黄帝即"生而能言，役使百灵。"② 夏代的建立者夏禹也具有巫的本事。《国语·鲁语(下)》载："昔禹致群神于会稽之山。"这种集政权与神权于一身的现象，早为一些专家所认识。陈梦家在50年前就曾指出："由巫而史，而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。"③ 李安宅也曾精辟地指出：原始社会的宗教职业者，凭着自己的机巧，"由着私巫变成公巫。及为公巫，便是俨然成了当地领袖。领袖的权肆越大，于是变为酋长，变为帝王。酋长帝王之起源在此"④。民族学资料也提供了这方面的例证。

如云南西盟佤族的巫师"窝郎"即是由氏族长兼任的。⑤ 史诗《乌布西奔妈妈》为人们提供了氏族首领与萨满教巫师合二为一的典型范例。史诗的主人公乌布西奔以其特异的诞生、苦难而神奇的童年等非凡的经历为黄獐子部落所赏识，并奉之为阿济格萨满。在其成年后，乌布西奔又重返乌布逊部落，自称为东海女神之女，身领东海七百噶珊萨玛神位，并以超凡的神技赢得了乌布逊族众的信服和钦佩，被奉为乌布西奔萨满。乌布西奔在部落中享有崇高的威望，因而，当老古德罕王逝世后，她便自然地接替了罕王的位置，并执掌乌布逊部落政教大权达30年之久，最后统一东海七百噶珊（非实数，喻其多)，成为一位神威赫赫的部落联盟酋长。乌布西奔以神授萨满的身份、威望而荣登罕王之位，这一特征与轨迹，为我们了解人类社会早期原始宗教巫师的特殊地位与作用，提供了珍贵的资料。

(二)《乌布西奔妈妈》蕴含着丰富的萨满文化成分

这一点也是阿尔泰语系诸民族英雄史诗的共性特征。与其他民族的英雄史

---

① 潜明兹《中国少数民族英雄史诗》，天津教育出版社1991年版，第118页。
② 《抱扑子》。
③ 陈梦家《商代的神话与巫术》，载于《燕京学报》1936年第20期，第535页。
④ 转引自童恩正《中国古代的巫》，载于《中国社会科学》1995年第5期。
⑤ 宋兆麟《巫与巫术》，成都：四川民族出版社1989年版，第12页。

诗相比，《乌布西奔妈妈》保留的萨满文化更纯净、更古朴，也更具原生形态之特征。《乌布西奔妈妈》产生于萨满教的繁盛时期，必然带有浓厚的萨满文化因子。史诗的主人公本身兼具萨满与部落酋长的双重身份。因而，乌布西奔一生的主要活动无不与萨满教密切相关，其中相当一部分即属于萨满的神事活动。此外，《乌布西奔妈妈》在传承的过程中，基本未受外来文化的影响，从而使《乌布西奔妈妈》在相当程度上保持了历史原貌。这既与满族及其先世在长期的历史发展中，受儒、释、道等外来文化的濡染较小有关，更主要的是《乌布西奔妈妈》的流传处于一个偏远闭塞的地理环境，使外来文化难以渗入和立足。这是形成《乌布西奔妈妈》宗教文化单一而非多重的重要因素。使《乌布西奔妈妈》有别于《格萨尔》《江格尔》《玛纳斯》等其他民族史诗。

“史诗所表现的神秘文化，取决于决定它体裁形态和主题模式的宗教文化基础，史诗展示了不同宗教文化的独特风格。”①《乌布西奔妈妈》亦然。它反映了东海女真人祭祀、占卜、治病、萨满领神、萨满舞蹈、萨满服饰佩饰等丰富的萨满文化内涵，体现出原始萨满教的功能与特征。如史诗展现了东海女真人古老的自然崇拜观念。东海地域的山林草木、花鸟虫兽均被请至乌布逊部落神圣的神堂之中。神祇数量众多，常以概数以示其多。神祇的集体性和人格化倾向在史诗中也有体现。史诗所表现的神祇的统属关系也别具特色。史诗唱道：

在海涛敲击的板卡根岛上，
居住着三千树神。
在飞鸟喧闹的坦坡儿山上，
安卧着七万大神。
在惊涛激荡的东海中，
深居着至高无上的太阳神逊妈妈及其统领的
无数个像浪珠一般银洁的妈妈神。

---

① 孟慧英《萨满英雄之歌——伊玛堪研究》，北京：社会科学文献出版社 1998 年版，第 253 页。

在绵延的锡霍特大地上，
酣眠着慈祥的地母巴那吉额姆及其统辖的
不尽的灵魂之神。

在萨满教世界中，萨满被确信具有通灵的能力和技巧，他们凭借昏迷术与超自然世界沟通，从而实现祈愿目的。所谓昏迷术，是指萨满在仪式过程中，通过特定的程式进入一种特殊的精神状态或表现的一种特殊的行为方式。萨满赖以进入这种状态的手段有多种，其中服用致幻药物以致昏迷的事例在国外萨满教调查资料中多有披露。《乌布西奔妈妈》描述了东海地域独特的致幻动植物和萨满使用的方法。这些致幻药物的药用部分包括桂草的白汁、海冬花蕊的白粉、雌雄火缤鱼追逐相喷的甘汁、望海梅喷放的迷雾、香麝、草乌花等。

萨满通过服用这些药物，使其精神亢奋，达到昏迷状态，进入神驰遐想的境地，并表现出超人的技能。萨满对致幻药的使用具有极强的秘传性，多不外传，近世随着萨满教的渐趋衰弱，这方面的资料更难以获得，因而，《乌布西奔妈妈》关于萨满致幻药物的使用及其通灵术方面的资料，对于研究萨满特殊的精神心理及其成因，具有重要的价值。

（三）《乌布西奔妈妈》传承着古老的创世神话

诸如开天造地、东海的形成以及东海地域诸生物生成、诸部争雄局面的形成等神话母题，在史诗中都有形象且符合逻辑的解说。如史诗传讲，在东海形成之前，东海地域是一片冰雪世界。一天，在一阵滚滚雷鸣声中，一只金色的巨鹰从天而降，在冰川上空盘旋数圈后，将由鹰爪紧抱着的一颗白色鸟蛋抛下，鸟蛋耀眼的光芒将冰川融化成一汪清水。一只火燕从清水中跃起，并在其穿梭不息。火燕被清泉荡涤，羽毛净尽，化成一位鱼身裸体的美女。其鱼身随冰水滚动，灼热的身躯将冰河越化越大。她施法化作万道刺眼的霞光，覆盖在冰天之上，照化了冰山、冰树、冰河、冰岩、冰野。从此，在寒苦的东方，出现了一条狭长的寒海。《乌布西奔妈妈》中保留的神话母题还有许多。

史诗是特定民族在特定历史时期的知识总汇，集民间文学诸种形式之大成。史诗形成之初，必然从民族民间文学中吸取营养，也因此而保留下来许多神话母题和历史传说。其中相当一部分神话已在历史的烟波中失传，正是从这

个意义上说，史诗无疑成为神话传承的独特载体。

（四）《乌布西奔妈妈》保留下来几十种独具特色的古代舞蹈

舞蹈作为一种特殊的身体语言，是人们表达情感，宣泄情绪的重要手段。舞蹈在萨满教仪式中所具有的沟通人神、表现神意的功能，已为国内外学者所认识。正如有的学者所指出：“没有萨满乐、舞、歌的活动行为，就等于不存在萨满跳神。”① 在原始部族时代，舞蹈更占有十分重要的地位。

摩尔根曾说过：“舞蹈在美洲土著中间是一种崇拜形式，并且成为一切宗教祭日所举行的仪式的一部分。在全世界任何地方的开化部落间，舞蹈再没有像美洲土著中经过这样更有意识的发展。每一部落有 10 至 30 种的舞蹈，每一种都有它固有的名称、乐歌、乐器、步伐、舞者的姿势和服装。”② 这种结论同样适合《乌布西奔妈妈》中所涉及的东海女真人诸部。舞蹈对于他们来说，既是祭神娱神的方式，又是克敌制胜的武器，成为他们生活中的有机组成部分。在《乌布西奔妈妈》中保留下来的几十种原始舞蹈，包括身舞、头舞、肩舞、足舞、乳舞、连击舞、老人舞、纹身舞、鱼舞、鸟舞、百兽舞等多种舞蹈。在不同的祭礼和不同的场合，表演不同的舞蹈。其声其形远非近世萨满教舞蹈所能比拟。

（五）《乌布西奔妈妈》具有重要的符号学价值

符号有广义、狭义之分。狭义的符号，当属于原始记事、表意法之类，具有文字雏形的性质。《乌布西奔妈妈》最初的传承形式是符号传承。乌布西奔萨满死后，为了表彰乌布西奔的丰功伟绩，并昭示后世子孙永世不忘，其弟子们在锡霍特山中麓一山洞岩壁上镌刻各种符号和图形。所刻符号“长长圆圆，方方正正，似字非字，似物非物”③，既有单一的符号，也有图画文字。这些符号既是女罕乌布西奔功勋的记录，也是《乌布西奔妈妈》讲唱者最初依据的文本。这种形式和符号本身为研究原始记事法、文字的起源、岩画的产生及原始思维提供了极其难得的资料。

---

① 石光伟、刘厚生《满族萨满跳神研究》，长春：吉林文史出版社 1992 年版，第 24 页。
② ［美］摩尔根《古代社会》，北京：三联书店 1957 年版，第 126 页。
③ 《乌布西奔妈妈·头歌》。

（六）《乌布西奔妈妈》犹如一幅风俗画卷

史诗再现了东海女真人的风土人情和生活习俗，表现出鲜明的地域特征。

总之，《乌布西奔妈妈》如同一部百科全书，涉及多方面内容，具有多学科价值，堪称满族民族民间文化的瑰宝。

（本文原载《黑龙江民族丛刊》2001 年第 1 期）

作者简介

郭淑云：长春师范学院萨满文化与东北民族研究基地主任兼萨满文化研究所所长、教授，哲学博士，主要从事萨满文化研究。

《乌布西奔妈妈》满语文本及其文学价值

戴光宇

《乌布西奔妈妈》是世居乌苏里江流域的满族诸氏族世代传唱的萨满史诗，上个世纪70年代由富育光在东海女真后裔鲁连坤处记录后译注整理，经过30年的努力，2007年底出版面世。

《乌布西奔妈妈》堪称东北地区民族民间文学中的光辉典范。如果一个人有意探索满族民间的文学宝库，追寻满族及其先民的精神源泉，触摸东海女真人乃至于满族这个民族的心路历程，这部史诗都可以当之无愧地作为首选读物来读。

长诗共分十章，各章主要内容如下：

《引曲》及《头歌》，古雅优美的语言概括了乌布西奔妈妈的功绩和后世对她的纪念。

《创世歌》用浪漫主义的手法讲述了东海形成和滨海诸部落的起源神话，同时提到了东海各部扰攘纷争的历史，为乌布西奔妈妈的出世作了铺垫。

《哑女的歌》从东海众神的体系引出了乌布西奔妈妈的非凡身世、来人间

的目的以及她出世的卵生神话。

《古德玛发的歌》讲乌布西奔妈妈初降人寰所遭受的苦难——作为炖鱼皮的哑女不为古德罕王所容，被黄獐子部解救，两次粉碎古德罕的阴谋并迫使其悔过自新，最终当上乌布林部落的萨满，同时大体交代了东海各部落的地理分布及世系。

《女海魔们战舞歌》讲乌布西奔治理乌布林部落有方，又恢复了常人的嗓音，被东海各部推举为盟主，诗中借乌布西奔之口传诵了善恶诸神的体系，后一部分以编年的体例讲述了她恩威兼施，一统海疆，并制定历法，移风易俗，终于使安宁降临东海各部的过程。

《找啊，找太阳神的歌》讲乌布西奔派心爱男侍琪尔扬考一行远航寻找太阳升起的圣地，遇海盗失事葬身远海安班岛，乌布西奔举行 10 日谢海大祭，又以 199 天造征船 15 艘之后亲自出海营救，遇火山热流第一次东征以失败告终。

《德里给奥姆女神迎回乌布西奔——乌布林海祭葬歌》讲海外漂来野人带来东海传说中可以引导船只平安航行的天落宝石，然野人执意回归故土，乌布西奔妈妈于是造船请野人作向导，出海寻找太阳神居所。航程中，野人不慎将神石掉落海中，东征船队被绿岛海鬼俘获，幸得神风解救，逃回乌布林。乌布西奔为部族操劳成疾，仍送别族众出海远航。途中遇风暴都尔根女萨满被海涛卷走，船队漂到窝尔浑岛。在岛民的帮助下，东征船队航行至千岛群岛，遇火山硫烟险境退回，乌布西奔决定亲自出海远航寻找太阳之宫，行至北海冰源区，甚至见到了白熊，最后病逝海上，遗体运回乌布林，族人为她举行了隆重的海葬。

《德烟阿林不息的鲸鼓声》讲述众徒为纪念乌布西奔妈妈，将她的事迹用图画文字刻写在德烟阿林的洞窟中，代代传唱不息。沧海桑田，世事变迁，乌布西奔妈妈的精神永远为后世所怀念。

《尾歌》是《引曲》的重复。

下面笔者想谈谈这部史诗中满语文本的文学价值。

《乌布西奔妈妈》各章中有一部分内容是以满语记录下来的，其余部分则以汉语记录。其中满语文本主要由三个部分组成：①富育光等学者 1984 年在

珲春县板石乡何玉霖萨满处得到汉字标音满语口语“唱妈妈”手抄件中的引曲及头歌（前半部分）；②富育光以满文字母记录鲁老以满语口语讲述的《头歌》、《创世歌》（部分）、《哑女的歌》（部分）、《古德玛发的歌》（部分）、《女海魔们战舞歌》（部分）；③富育光以汉字标音记录鲁老以满语口语讲述的《创世歌》《乌布林海祭葬歌》（部分）。除此之外，存在于汉语文本中的满语及其他语言的词汇也是本文的研究所涉及的对象。

史诗里用满语记录的部分多是其中最文雅、最脍炙人口、最具抒情色彩的部分，故而具有很高的文学价值。从某种意义上来说，《乌布西奔妈妈》满语文本本身对于已了解全诗内容的人来说又是一个提纲，可以自成一体。首先来谈谈它的审美价值。

众所周知，自古居住在黑龙江流域的许多民族都有着发达的叙事传统。最著名的如达斡尔族的乌春，鄂伦春族的摩苏昆，赫哲族的伊玛堪，东部蒙古族的乌力格尔，阿伊努人的优卡拉（y ukara）等。相比之下，满族的乌勒本（说部）中多数则更像汉族的评书，散体的、说的成分占大多数，诗体的、可唱的成分却较少见。《乌布西奔妈妈》满语名字叫 sihote alin dunggu umesiben mama i golmin ucun（锡霍特山洞窟乌布西奔妈妈长歌），就是因为整个说部是以诗体的形式出现的，可诵可唱，且在描写、抒情等方面辞藻丰富，意境优美，大加铺陈，酣畅淋漓，的确不是我们通常所见到的满族“悠孩子调”，甚至不是清代宫廷祭祀歌曲所能比拟的。这种情况在满族中似乎是个特例，但如果把它放在黑龙江流域和太平洋诸民族的叙事背景中来看，大概就容易理解了。

由于历史的原因，前人更多探讨的是满汉、满蒙民族文学之间的关系，而往往忽略了满族和大陆东部以及太平洋诸民族的联系。这些民族古代一般称为东夷。尽管从东北亚到东南亚，这里的民族多数都不大，且分属于几个不同的语系，但他们居住的地域，在地理环境上或多或少都具有一些相似性，山地、森林、江河、海洋、岛屿、火山、东方大海上的太阳，使这一地区的自然景观变得瑰丽雄奇，神秘莫测，怎能不引起先民们的无限遐思？而那寂寞严酷的生存环境、诡谲多变的气候条件，又怎不让先民们对造物的伟力产生十分的敬畏？环太平洋地带，是世界著名的火山活动带，这里集中了世界85%的火山和

80%的地震。① 众所周知，东北的长白山主峰白头山、北海道的羊蹄山（或称“虾夷富士”）和本州岛的富士山，就分别被满族、朝鲜族、日本阿伊努人和大和人奉为神山。在此之外的东南亚和人迹罕至的亚洲东北部沿海诸岛，火山分布更是密集，堪察加半岛上就有亚欧大陆最高的活火山——克留赤夫火山（到上世纪80年代末为止海拔4750米）。② 乌布西奔妈妈东征经过的北海道、鄂霍次克海和白令海等海域，不但历来是世界著名的海产捕捞场，也是世界上景色最壮丽、资源最丰富的地区之一。③ 北美第一、第二高峰——麦金利山和洛根山，也分别在离此不远的美国阿拉斯加和加拿大育空地区。不同的地理环境，造就了沿海居民区别于草原民族和典型的大陆农耕民族的心理素质、文化传统和文学形式，这在《乌布西奔妈妈》中有所体现。

让我们来欣赏珲春板石乡神本头歌中所用词汇描述场面相似的两处内容，富育光译本没有过分强调细节，只求其神似，两段并为一段翻译了大意，这是慎重的。满语并非笔者的母语，在这里提出自己的一家之言，以待专家学者批评指正：

第一段：

德乌勒勒	哲乌勒勒	德乌咧哩	哲咧
de u le le,	je u le le,	de u liyei li,	je liyei.
德乌勒勒	哲乌勒勒	德乌咧哩	哲咧

格勒嘎思哈	德勒给莫德利	德勒	菲涩尅	纳木勒莫
geren gasha	dergi mederi	dele	fisekei	namarame,
众鸟	东海	上头	只管溅水	争添着

焦衣　德泊勒莫佛恩（思）　卡霍春呼呼哩

① 丛淑媛、胡欣《太平洋纵横谈》，福州：福建人民出版社1990年版，第80页。

② 丛淑缓、胡欣《太平洋纵横谈》，第79页。

③ 丛淑缓、胡欣《太平洋纵横谈》，第103页、第175页、第179页。

gio i　deberen be　fusehe hojo huhuri
狍子的　崽儿把　孳生了的俏丽（吃）
莫德利　超　妞浑
mederi　coo　niohon，
乳海　潮（?）　松绿

艾新　朱巴刻德勒　德泊离垫妹
aisin　jubki dele　tebeliyedembi.
金　洲上头　反复地扑抱

格勒莫霍達（达）　衣德勒冬库里（黑）　巴出热　佛热格色
geren emu hada　i dele dunggu　hibsu ejen　feye gese，
各（一）个山峰　的上头洞　蜜蜂窝　似的

乌西哈比亚　德勒　突给衣莫德利
usiha biya　dele　tugi mederi
星月　上头　云海
纽伦　布拉春　比勒泰　沃索莫
nioron　boljon　biretei　wašame（ušame），
虹浪　极力冲闯　抓挠着

乌木西奔　妈妈　泊特　乌木西奔　妈妈
umesiben　mama　baita　umesiben　mama
乌布西奔　妈妈　事　乌布西奔　妈妈（要）
给苏勒勒　乌木西奔　妈妈　泊特勒渴
gisurere，　umesiben　mama　badaraka，
说的　乌布西奔　妈妈　开广了

乌木西奔　妈妈　莫勒根　乌拉布苏　乌西哈比亚

umesiben mama mergen	ulhisu	usiha biya
乌布西奔　妈妈　智	慧	星月
格木突给衣莫得利	纽浑	乌朱沃莫
gemu tugi mederi	niohon	uju ome,
都云海	松绿	头成着

比	尼玛哈苏呼衣	恩都哩	通肯	菲特痕	比
bi	nimaha sukūi	enduri	tungken	fitheme	bi,
我	鱼皮的	神	鼓	弹着	有

古鲁古黑勒恩尅	依其瓦西浑	阿斯罕
gurgu giranggi	ici wasihūn	ashan,
兽　骨	右下方	佩

汪勒给恩苏敏莫德里		芒滚
urkin šumin mederi		menggun
响声深海		银
布勒	夫勒给热尅	布勒德恩比
buren	fulgiyehei	burdeme bi,
螺	只管吹	吹海螺着有

本段直译：

德乌勒勒，哲乌勒勒，/德乌咧哩，哲咧。/众鸟在东海海面争相俯冲溅水，哺育狍羔的俏丽乳海潮水碧绿，/不断扑抱着金色沙洲。/群峦之上洞窟密如蜂窝，/浪涛极力冲闯抓够着，/星月上空的云海长虹。/乌布西奔妈妈的事迹，/乌布西奔妈妈的英谕，/乌布西奔妈妈的开拓，/乌布西奔妈妈的智慧，/同星月尽在云海翠波之巅。/我弹着鱼皮神鼓，/兽骨做我右下方的佩饰，/尽情地吹着轰响的深海中的银螺。

另一段：

拉布都嘎斯哈得尔给莫得里 得勒 菲色尅 那玛拉莫
labdu gasha dergi mederi dele fisekei namarame,
多 鸟 东 海 上头 只管溅水 争添着

焦 得箔勒恩 佛申 浩吞
gio deberen fusen hoton
狍 崽儿 孳生城（吃）
呼呼里莫得里 超勒昆
huhuri mederi colkon、
乳的海 大浪

爱新米（朱） 布尅衣得勒特布利耶莫
aisin jubki dele tebeliyeme,
金 洲上头拥抱着

拉布都阿林 得勒 洞古 希布苏因 佛耶 菲新
labdu alin dele dunggu hibsu ejen feye fisin,
多山 上头 洞 蜜蜂 窝 密集

乌西哈 毕亚 得勒 突给衣莫德里 纽昏
usiha biya dele tugi mederi niohon
星 月（在） 上 云海 松绿
布拉春 毕拉莫 否索莫
boljon bireme fosome,
浪 一概 光照着

直译：

在东海海面，/群鸟争相俯冲溅水；/在佛申霍通乳海的浪涛金洲之上，/狍子拥抱着幼崽；/群山之巅的洞窟，/密密层层布满了蜂窝，/（头顶）上面星月，/普照着云海翠波。

后面的一段：

比	尼玛哈	苏库	衣	恩都里	通肯	菲特痕姆	比
bi	nimaha	sukū	i	enduri	tungken	fitheme	bi,
我	鱼	皮	的	神	鼓	弹着	有

古鲁古	给浪衣	衣	其衣窝西浑	阿思罕
gurgu	giranggi ici	i	wesihun	ashan,
兽	骨　右	的	珍　贵	佩

乌尔肯尅音	苏敏	莫德利	蒙温布勒恩	古鲁莫
urkingge	šumin mederi	menggun	buren	gurume
有响声的	深　海	银	螺	采挖着

傅勒给任刻	希尔德姆	比
fulgiyehei	sireneme	bi.
只管吹着	响声接连着	有

直译：

我弹着鱼皮神鼓，/兽骨做我右侧贵重的佩饰，/采来深海中响亮的银螺，/尽情地吹响着，回荡着。

笔者认为，这两段内容，文笔流畅，语言优美，有些地方一个词、一个韵脚、一个音甚至一个停顿的改变，都引起意义的区别，这不仅是为了避免单调，而且实际描写的目标也发生了转换。其中多义词（如 biretei，极力冲闯；普遍）、音近词（如“沃索莫”和“否索莫”）的运用也很巧妙，两段内容不

是简单的重复。这都体现了东海人遣词造句的讲究与高明。从萨满神本与长诗全文来看，是存在押头韵的情况的，但不是十分严格，没有以辞害义，且有些是整个词的重复，可见作者更重视的是诗的内容——生动的情节和真挚的感情。这一目的确实成功地达到了。

其实，不仅在语言上，在史诗的布局谋篇上，也遵循了同样的理念。整个长诗像一部电影剧本，又像一部经过艺术加工的历史档案，结构紧凑合理，情节真实感人，虽然是萨满的传记，但并没有写得神乎其神，而是以编年为经，以事件为纬，对于人的所作所为，都用十分现实主义的手法来写，合情入理，让人觉得这些都是东海居民的生活中完全有可能发生的事情；更为可贵的是，诗中每个人物的塑造都丰满匀称，有血有肉，鲜活得像一张张人物写真，而不是佛像式的脸谱，和许多优秀的满族故事一样，体现了这个民族古朴深厚的叙事传统。这些都让人想到《金史》和《满文老档》的写作手法。尽管史诗中并不乏丰富的想象、浪漫的思维，但可以看出，东海的先民们编写这部史诗，是让后代不只是从中得到感官的享受，更重要的是学到做人的道德理念、战争渔猎的经验、自然历史的知识，体现了东海人的求实精神：想听一个动听的故事，但更想听一个真实的故事。美是为现实服务的，这大概也是女真人“纯直旧风”的一种体现吧。正如史诗中说的“遇事则重人为”、① “勿靠虚妄安生，诸事身体力行”、② “无力的安适是死亡，无心的度日是自枯，无为的徜徉是自残，无志的前程是退灭”。③ 在没有书籍档案的古代，东海渔人、猎人中的学者们能够编写出这样一部百科全书式的不朽著作，用图画文字刻写在锡霍特山山洞里并耳口相传至今，实在是用心良苦，更是难能可贵。

下面谈谈满语文本中体现的民族文化交流。

《乌布西奔妈妈》是鲁连坤用东海满族的口语讲述的，富育光先生也尽可能用汉字和满文字母标注了讲述者的真实语音，板石乡神本的作者也是如此，这是十分宝贵的。按历史语言学的观点，语音的差异可以真实地反映民族的历

---

① 鲁连坤讲述，富育光译注《乌布西奔妈妈》，长春：吉林人民出版社 2007 年版，第 150 页。

② 鲁连坤讲述，富育光译注《乌布西奔妈妈》。

③ 鲁连坤讲述，富育光译注《乌布西奔妈妈》，第 78 页。

史变迁。史诗中的满语口语也是如此。

这部史诗中记录的满语口语在语音、词汇、语法等方面都有其独具的、不同于满文书面语的特点。其中语音和词汇对民族文化交流过程的反映更为清晰。其中的大部分语音变化，在女真语、满语其他方言中也有，但一些词首辅音的强弱变化（规律有其独具的特点）和以元音结尾的音节其后续音节起首辅音的强化，以及元音阴阳的交替，看来大概是东海方言所独有的，而音节塞音收尾与边音、颤音交替这一特征，在达斡尔语和朝鲜语的方言中较为常见，在鄂温克语中的读法则类似日本语的促音，满语其他方言中有读得含糊或不发音的，但却很难见到这种将音节收尾的塞辅音与 r 或 l 相交替的现象。如：亚克哈，豹，满文为 y arha；又如满文字母口语标音本将“蟒”（jabjan）写作 jarjan、jaljan、jabjan（此词的字母 b，在赫哲语的一些记音材料中是不发音的），将“那么”（uttu）写作 ordo、uttu；可见在古代，东海窝集部由于处在朝鲜半岛和黑龙江流域的索伦诸部之间的交通要道上，它和北方通古斯诸部落以及日本海沿岸的民族都保持着较为密切的来往，其文化也是独具特色的。

是不是这样呢？史诗中用大量的篇幅描述了东海窝集部人同黑龙江中下游及其以东以北直至白令海沿岸民族的交流往来。那么在文学上，这些民族之间又有怎样的联系呢？让我们在《乌布西奔妈妈》书中粗略地找一找。该书第 16 页有这样的内容：

“哨啊，笛啊，琴啊，铃啊，嘹亮无比地响吧——娜耶耶，震耳无比地响吧——娜耶耶，清脆无比地响吧——娜耶耶，优美无比地响吧，娜耶耶，娜哑，娜哑，娜耶耶，依呀，娜耶耶。”

第 169 页又有这样的内容：

“风不吹，浪不涌，嘎憨都吃惊地大喊，唱起野人的海歌‘乌春谣’：嘿嘿——呀呀——呦呦——呀呀——呦呦——嘿嘿——呵——哈——里——尼那耶——呵——哈——里——尼那呦——悠长豪阔的悦耳颤音，大海十里百里远都传到。”

这两段诗的衬词，分别和达斡尔、鄂温克族以及赫哲族民歌的衬词相通。至于这个地区民族和东北亚、东南亚更广泛地方民族文化上的联系，读者可查阅《苏联远东史》等著作。

《乌布西奔妈妈》第117页还有一句话："乌布林神坛，设在南坡上的乌尔岭峰。""乌尔"是北方通古斯语，山的意思，不知是否对应着满文的huru或kuru（高阜）；富育光的两部满语口语记录稿上，还出现了"翁索－"（讲诵－，蒙古语ongsi－意为"读"），aimak（部落，同蒙古文，与满文aiman同时出现在史诗中以适应修辞的需要）这样不见于满文辞典而蒙古语族语言中却存在的词，这都从一个侧面证明了古代东海人与黑龙江流域的联系。同时，满语乌布西奔长歌中情境相似但用词略有差别的两段歌词的反复咏唱，尽管不十分严格但存在着的头韵，以及对优美意境的描写与铺陈，也和蒙古、达斡尔等族的民歌具有一些共性。

此外，《乌布西奔妈妈》还有可能与阿伊努人口承文学有相互的影响。在这部史诗中，乌布西奔妈妈为寻找太阳居住的圣地而进行的航海中，走得比较远的几次都是在北海道（史诗中称为"海中著名的窝尔浑岛"，满语olhon tun即"陆地岛"之意）阿伊努向导的帮助或其经验指导下完成的，因为"乌布林人自古恋海惧海从没远离巢门"。[①] 俄罗斯学者史禄国在《北方通古斯的社会组织》一书中说："应当注意的是，无论北方，还是南方通古斯都不熟悉海洋，海洋对他们没有吸引力，他们似乎只是习惯于河流的典型大陆民族，事实上，没有一个通古斯民族集团是远东真正的海员。"但该书在这句话下面还有一个注释："单独引用这个事实，是不能令人信服的，因为我知道，如大洋洲的某些集团发生的情况，有些滨海民族在迁移中已失去了他们曾经使用的独木舟。"[②] 应该说：东海窝集部在满—通古斯民族中是个较为特殊的部落，他们也许不是特别精通航海，但对于海洋，他们却是很熟悉的，以致被邻近的民族称为"拉门喀"或"纳门喀"[③]，即海洋人家。而阿伊努人却是真正的海洋民

---

① 鲁连坤讲述，富育光译注《乌布西奔妈妈》。

② ［俄国］史禄国（吴有刚、赵复兴、孟克译）《北方通古斯的社会组织》，呼和浩特：内蒙古人民出版社1983年版，第223页，第228页。

③ 人类学网站，网址：http：//www.renleionline.cn/

族，他们的起源和玻利尼西亚人有关，自古就对海洋十分熟悉，经常乘船只在日本、中国、千岛群岛和堪察加等地进行贸易。① 从网上资料来看，阿伊努人的唱述的传说有“y ukara”，讲述一个少年孤儿的英雄冒险历程；相对的，也有以化身成人的神为主人公的叙事诗；“kamuy y ukara（神的叙事诗）”是以动物或自然神为主人公传唱的故事。主要是动物神的体验谈和教训，唱述者在故事的每个小段间，总是不断地插入一句“沙给嘿”。他们还有口说的故事“u e pe ke re”。因地域的不同，这种故事的叫法也不同。这些故事多是有典故的，是真实的事情，也是前人的经验教训，并非凭空编造。② 这些描述，多和《乌布西奔妈妈》的内容有相似之处，但具体情况笔者不敢妄加揣测。日本海两岸古代民族的交流并不稀少，东海窝集部居住的今俄罗斯滨海地区和阿伊努人居住的北海道更是一衣带水，据原苏联学者研究，公元前第一千纪末散布到滨海边区和朝鲜半岛东北部的波尔采文化部落不仅参与了靺鞨文化的建立，也曾参与了日本列岛虾夷文化的建立。③ 北海道小樽市手宫洞窟内也发现了据日本学者称是“靺鞨族长墓志”的象形文字石刻。④ 这两个地区民族文学上的交流尚待有志者进一步的研究，但这种研究最好是建立在民族语言的第一手资料基础上。最后谈谈文本中满语口语文学形式的价值。

在各地现存的满语口语中，常常存在着语法形态不完全的现象。如富裕县三家子村满语，除了少数熟悉满文的老人讲的故事中外，普通群众口语里满文名词性词汇后附加的属格、宾格后置词 i（的）和 be（把）多被省略，而现在一将来时形动词词尾 -ra/ -re 除在否定命令式 ume… -ra/re 中出现外，多数情况下用副动词词尾 -me 代替。如 bi bey e gemu akdame akū（我自个儿都不信）。有些学者认为这是濒危的满语中出现的一种混乱现象。然而，这样的情况在东海女真的史诗《乌布西奔妈妈》中也很常见。如：

① 丛淑媛、胡欣《太平洋纵横谈》，第442页；［美］Barbara Aoki Poisson 著，岳中生译《日本的阿伊努人》，北京：中国水利水电出版社2005年版，第23页。

② 网上踏月追风《阿伊奴族介绍》，主要资料来源于日本阿伊努民族的官方网站。

③ ［原苏联］A. И. 克鲁沙诺夫主编（成于众译）王德厚、侯玉成校《苏联远东史》，哈尔滨出版社1993年版，第150页。

④ ［日］山中顺雅《法律家眼中的日本古代一千五百年史》（译者赠本）（曹章祺译），中国社会科学出版社1994年版，第57页。

wangga angga　niyanggūme　hono　nakame　akū,
香嘴　嚼着　还　罢休着　没有
咀嚼得香溢满口，永不知歇。

再如：

bi　be（=mimbe）　umlin bira　dalin　hada　umbume,
我　把（方言）　乌木林河　岸　峰　葬着
saman fayangga　giranggi　umbume　akū,
萨满魂　骨　埋葬着　不
把我放在乌布林比拉岸边岗巅，萨满灵魂骨骼不得埋葬。

又如：

dergi mederi i　šun　eldengge,
东海的　太阳　光辉的
alin　colhon　orho　tala　daila（n）　akū;
山高　峰尖　草　旷野　征伐　没有
dergi mederi　genggiyen　biya,
东海　明　月
minggan　ba　fajiran　soksime　jilgan　akū　bilume tokto-buha.
千　里　墙　吞声哭着　声　没有　抚摩着使安定了
东海的太阳光照着，没有征杀的山岩草地；东海的明月抚慰着，没有哭泣的千里帐包。

还有：

tese　jalan　be　elbeme　saman　deheli
她们　世　把　苫盖着　萨满　季军（仅次于最优秀者）

她们都是盖世萨满。

有人会说：满语属阿尔泰语系，而按照西方语言学理论，这一语系的语言属粘着语，正常的语法顺序是主宾谓，一般是必须有格助词的，如果多数情况下没有就是因为清末以来受了汉语的强烈影响，原有结构受到了破坏的缘故。笔者的观点是：清朝建立以前，女真人及其先世曾处在夫余、高句丽、突厥、契丹、蒙古、明朝等多个不同语系民族建立的强大政权的统治之下。即使是在金朝时期，女真人也一直是个文化上的弱势群体。在当时大多数时间里没有本民族文字的条件下，说话习惯受文化强势民族的影响乃至改造是很有可能的。如在明代四夷馆《女真译语》的杂字和来文中，省略格助词和像汉语一样把宾语置于动词之后的现象很容易找到。有学者认为此乃明代四夷馆汉族官员不通女真语法，任意以女真语词汇拼凑所致。笔者的看法是不同的：如果当时的女真语法真的规范到必须以“主宾谓”的顺序来说话的话，一个女真语词汇量如此丰富的汉族官员却没有这点语法常识是无法想象的。从金代开始，女真人就已进入中原，借鉴汉人的制度来管理国家，到了元代，更是作为汉人的一种归入被统治民族。从永乐四夷馆《华夷译语》来看，当时女真语中的汉语借词占相当比例，而同一时代的蒙古语中，汉语借词的数量却微乎其微。而且从来文的内容来看，当时女真人对汉族和中央政府的认同意识是很强的。由此看来，《女真译语》中类似汉语的说话习惯不像是无意中犯的错误，倒像是女真人为了让自己的语言向强势文化靠拢所做的一种变通。

到了后来满文创制时，蒙古文作为官方文字在女真上层人士中已行用了150年①，从最早的满文文献《满文老档》中，就可以看出蒙古文的影响要深刻一些。在当今满语口语已告濒危的情况下，出现了这部活生生的以满语口语的语法、词汇和语音记录的史诗稿本，真是弥足珍贵，使得我们有望解释在满语口语调查中所遇到的一系列特殊现象，同时也使得我们窥视了满语口语深厚历史文化积淀之一斑。

俗话说：“不识字的老汉没错音”。人民群众的口语，虽然往往是无意识

① 《明英宗实录》正统九年二月甲午。

的，却简洁、自由，更真实地记录着一个民族所走过的风雨历程，反映着语言历史发展的自然状态。清统一全国之后，满文被用来处理无数的军国大事，翻译大量的汉文著作。这迫使满语的语法变得更加精密以至模式化，沦为汉语文的注解和附庸。其实，女真——满语从久远以来就一直受着汉语的强烈影响，这是不可否认的。《乌布西奔妈妈》满语记录稿中很多地方可以明显地看出汉语的讲话习惯，更有许多译为满语的汉语成语和词组。如：沧海桑田、日月争辉、祥光闪耀、傲雪凌寒、延年益寿、如履平川、功高盖世、人山人海、抱头鼠窜、雾散云开、阳光灿烂、热泪滚滚、天空、嬉游、盖世、激昂，等等。然而，语言学家们都知道，语言没有优劣之分，世界上每一种语言能发展到今天，形成当今的这个状态，都是千万年的积淀，都体现着这个民族的历史沧桑。这不是官腔，只有懂得多种语言的人能够知道。

由于这部史诗广泛地吸收了汉族文化的精华，又将满族的精神表达得恰到好处，尽管汉语文的影响是如此强烈，但却并不妨碍我们说这是最纯粹的满族文学。甚至，我们还可以这样说：既有精深的汉语文底蕴，又有质朴的满族精神，二者很好地结合，这样的文学才是真正的满族文学。

从史诗原文中还可以看出：《乌布西奔妈妈》的作者和讲述者，不但有着深厚的汉语文功底，满语文水平也并不在前者之下。史诗中大量用于细致入微地描写各种各样的场景与动作的满语词，都是一般的档案和文学作品里所见不到的高级词汇，其中有些词通常大概只有在字典里才能看到。笔者认为，《乌布西奔妈妈》完全可以作为一部优秀的教材来培养研究满族语言文化的高级人才。

《乌布西奔妈妈》久已湮没无闻，她经历了五百年大浪淘沙般的历史变迁，之后，能够奇迹般地存留下来，并重见天日，这大概是天意吧。这部史诗的价值和满族这个民族的文化底蕴及其在历史上所起的作用是相称的。在满语口语一息尚存的今天，我们有必要不再是按照自己的想象，而是按照亲耳听到的、亲眼见到的情况忠实记录满语口语的真实面貌，才有可能给后人留下真的能正确解释东北亚文化起源和演变规律的明证。《乌布西奔妈妈》是东海人口传心授的萨满教经典，是满族用自己的语言写的满族的东西，对满族语言文学的研究具有重大价值和深远意义。富育光和东海民间的学者们以自己的行动为满族

语言文学的传承与研究做出了巨大贡献。

（本文原载《民族文学研究》2009 年第 1 期）

作者简介　戴光宇：北京市社会科学院满学研究所助理研究员，主要从事满语历史语言学研究。

《尼山萨满》与北方民族

富育光

在满族民间口承文学遗产中，《尼山萨满》家喻户晓，至今北方民间仍有零星满语传讲，而且在我国北方诸民族中亦颇有广泛影响。自 20 世纪 20 年代初，俄国人在黑龙江省齐齐哈尔、瑷辉等地民间陆续发现满文《尼山萨满》手抄传本，并于 1961 年公诸于世以来，尤使《尼山萨满》享誉国内外。自《尼山萨满》面世至今 40 余年间，又有不少国家先后用德、英、日、朝、意等文字译著发表，评介之文无法数计，国内外已形成专门研究《尼山萨满》的“尼山学”，足见其深远的文化感染力。

一

早年，《尼山萨满》引起世界学者的青睐与重视，究其原因不外以下两点：首先，《尼山萨满》自身的情节故事以离奇、生动、感人著称。故事主人公尼山萨满虽是一位普普通通的乡野寡妇，但她更是一位身藏高超神技、心地善良、怜爱族众的萨满，经她几番机智周折，救回被阎罗王掠走的无辜爱子，最终使员外家皆大欢喜，而尼山萨满本人则蒙罪被投井而亡。后人赞赏她，缅怀

她，永世听到井中不息的神鼓声。尼山萨满拯救黎庶的无畏精神深受世人颂扬，成为满族包括北方各族妇孺长幼口中的美谈。其二，《尼山萨满》公诸于世引起人们的兴趣，还有一个因素是：自从1911年辛亥革命之后，随着清王朝退出历史舞台，有清一代曾经作为重要语言文字交流工具之满文亦随之遭弃。民国施政，社会动荡，满文又失去使用功能，在社会生活中被人渐忘、消逝。在不少人士的知识视野中，满文似乎已无复可见，或者只能在某些藏书馆中问津了。正因满文长期离开人们的生活，有不少人士不知满文字体，甚或不知满文在有清200余年间在国内外所产生和遗存下来的文化历史价值。从这种意义上讲，还应该感谢俄国A. B. 戈列宾尼西科夫等先生们，将在中国得到的满文《尼山萨满》手抄本最终公诸出来，使我们有幸得以睹见绘有尼山萨满图像和《尼山萨满》满文真迹，犹如陡瞻阔别之故人，重新点燃起满学文化之光，激励人们鉴赏研究。这也算是当时文化史上一桩喜事，推动了满学的发展。

长期以来，人们会思索一个问题：俄国人为何能在黑龙江省齐齐哈尔、瑷辉、海参崴一带发现《尼山萨满》满文手抄本？大家知道，任何一种社会文化形态的出现与传播，必定与其相适应的特定地域的社会历史和生产生活紧密相关。俄国人获得《尼山萨满》满文手抄本，绝非偶然。这就令人不由地记忆起黑龙江往昔那段悲怆的民族史。

《竹书纪年》等古文献记载，黑龙江地方早在公元前2000多年前，就是北方各族先民世代开发并繁衍生息之广袤沃土。历史可考，满族祖先肃慎人远在帝舜时代便向中原王朝贡献弓矢。肃慎人隋时称其为靺鞨人，分有粟末、白山、黑水等七部。唐时，有黑水军、黑水府。唐开元年间，唐册封靺鞨政权首领震国王大祚荣为渤海郡王，后来大祚荣建立渤海国。辽灭渤海，靺鞨时分两部，居松花江一带为“粟末靺鞨”，加入辽籍；仍居黑龙江一带靺鞨人则称“黑水靺鞨”，其首领阿骨打后来在上京会宁（今阿城地方）创建了大金王朝。可见，黑龙江一带，自古就是满族先世黑水靺鞨人的故乡。清初，达斡尔人也居住在黑龙江流域，俗称萨哈连部、萨哈尔察部，与鄂温克等族泛称索伦部，分布在“外兴安岭以南精奇里江流域，东起牛满江（俄国布列亚河），西至黑

龙江上游北岸石勒喀河河谷地带"①。满族先民黑水女真人，特别是随着地方民族政权在东北腹地会宁的开拓与建立，从辽金元以来就陆续由黑龙江南下，选择并定居在松花江、牡丹江流域的平畴沃野。农耕业的发展，使诸部较早进入以农耕为主的定居生产模式。尽管如此，从满族诸姓家传谱牒可知，辽金以来，女真各部为了贡赋与谋生，年年要重渡黑水，北涉外兴安岭的北海（即鄂霍茨克海）、堪察加、库页岛等故地，从事捕鹰和打貂等业。黑龙江便是中转宿营地，至今留有动听的萨哈连神话与传说。回眸上述历史，清楚可知，在相当漫长的历史进程中，黑龙江沿江两岸人烟稀罕，是一片林莽遮天、兽奔鱼跃的原始猎场，是达斡尔人、索伦人祖祖辈辈的祭猎乐园。

严格说来，黑龙江真正的开发史始于清康熙年代。清政府康熙十三年（1674 年）移吉林水师分驻瑷辉；康熙二十二年（1683 年）调满洲八旗劲旅，远戍黑龙江。《黑龙江志稿》载："康熙二十二年，由宁古塔来征讨罗刹，编为八旗十六佐，共一千六百六十三户，共七千五百九十三丁口。"后又陆续从盛京、吉林、宁古塔调来满族等八旗丁勇戍边瑷辉。黑龙江将军衙门初建江东，后迁江西筑建起至今闻名的瑷辉新城。康熙二十九年（1690 年）将军衙门移驻墨尔根（即嫩江），康熙三十八年（1699 年）再移驻齐齐哈尔。瑷辉为副都统衙门所在地。无名的小渔场"爱呼霍通"，顿时篝火人喧，雄踞前哨，凝聚来达斡尔、鄂伦春、鄂温克、赫哲、锡伯、汉、蒙等各族兄弟，霎时荒漠无垠的空旷北疆，人声鼎沸、充满生机。在我国古代史中，成为清前期可与盛京、吉林、宁古塔比肩的重镇。清廷自 17 世纪中叶以来，"对黑龙江地区实行移民屯垦、戍守边疆的政策。定居精奇里江口和松花江口的满洲人最多，仅瑷辉以下至小兴安岭即有 1200 个帐篷。松花江口附近有 2000 个帐篷，1.5 万余人。"② 并以瑷辉为中心辐射形成驿路，最频用者有三：一条从瑷辉经大岭、克洛、墨尔根（嫩江），直达省城齐齐哈尔；第二条从瑷辉经西岗子、辰清，南下吉林、盛京，直抵京师北京；第三条驿路便是瑷辉水师营的黑龙江水路交

① 《黑龙江省志·民族志》第 56 卷，哈尔滨：黑龙江人民出版社 1998 年版，第 199 页。
② 《黑龙江省志·民族志》第 56 卷，第 18 页。

通，统辖萨哈连对岸和沿江上下诸地大小哨卡、官庄①，妥善安置戍边北疆的满洲旗丁眷属。各官庄、旗屯以军务骑射为先，有事出防，无事兼操农牧渔猎，井然有制。从黑龙江上，帆船北上呼玛儿重镇，下抵奇克特、乌云、车陆屯寨。两岸兴安逶迤、平畴沃壤，宜垦良亩，瞬间便出现星罗密布的屯田"地营子"。雍乾嘉之后愈加富庶，直至光绪朝百余年间，黑龙江畔满族聚居村落鳞次栉比，田园万顷，人丁兴旺，成为名噪北疆的寨北盛景。瑷辉声名日振，集宁古塔、吉林满族之萃，文化深邃，古风淳厚。满族著名民俗笔记《瑷辉十里长江俗记》载："瑷辉蒙雍乾嘉道几朝修葺，堪有固北锁匙之誉。十里流波，龙旗舡舰，林岸嵬木石阵，商旅乐聚，物阜昌裕，两翼官学与塾馆齐盛"。满族著名民间长篇说部《萨大人传》亦有类似记述。

瑷辉以北疆英姿，诱引多方人士的关注。历史上最富戏剧性的人物当首推俄国西伯利亚总督穆拉维约夫，在清咸丰年间（1854－1858 年）曾三临瑷辉。1855 年受他之命，俄人马克率队进瑷辉很长时日，写出《黑龙江旅行记》一书，记述所耳闻目睹之实况："在用栅栏围绕的城市的主要部分旁边有一条街道从我们停泊地通向城里，我们顺这条市街来到这个城堡的南门，门旁有哨兵守卫。整个街道两旁排列一些不大而简陋的土房，其中只有一栋看来稍微美观一些，这栋房子上挂着一块满文牌匾。"②"要我们交出护照，我将总督先生发给我的附有满文译文的证件交给他们。"③"昂邦的翻译是一个满族军士，他出生在额尔古纳河畔，除本族语外，还懂蒙语，稍通俄语。"④"全村居民都讲满语，而我的哥萨克却不懂这种语言。"⑤"房间墙壁上贴着一些写着汉文和满文的红白纸幅。"⑥笔触生动细腻，读后如临其境。有关清代瑷辉城的记载匮乏，这确是难得的当年实录。值得一提的是，日本人鸟居龙藏曾在马克之后的民国时代，日本大正八年（1920 年）到过瑷辉等地考察。此时瑷辉古城，早经庚

① 官庄，满语称"托克索"，也俗称"旗屯"。

② ［俄］P. 马克《黑龙江旅行记》，吉林省哲学社会科学研究所译，北京：商务印书馆 1977 年版，第 375—376 页。

③ ［俄］P. 马克《黑龙江旅行记》，第 376 页。

④ ［俄］P. 马克《黑龙江旅行记》，第 377 页。

⑤ ［俄］P. 马克《黑龙江旅行记》，第 388 页。

⑥ ［俄］P. 马克《黑龙江旅行记》，第 393 页。

子年（1900 年）俄难，一片萧条凋败。他慨叹劫后的瑷辉："知今之瑷辉，为清光绪二十八年新造之市街。自古所知之瑷辉，不在此处；已光绪二十五年为俄兵所焚毁……昔之瑷辉，颇为殷盛，户数五千，人口有万五千之谱；今不及其十分之一。"① "寺庙之类，无非新物，非有甚古之来历者。以历史上有名之瑷辉而言，觉其不称也。"②

无数人士崇仰瑷辉古城，颂扬她的民族荣耀和尊严。远在 300 多年前，在荒芜了几千年的漠北，最先燃起文化复兴的火花，绽放出曙光，瑷辉成为崛起的象征。笔者从孩提懂事时起，就常听长辈们以无比自豪的心情讲述满族说部《黑水精英传》《萨大人传》，众多前赴后继、开拓北疆的英雄业绩，久已铭心刻骨。说部讲述清康熙二十一年（1682 年）八月，清军都统郎谈、彭春，副都统玛拉大人，奉旨星夜兼程由京师抵瑷辉，马背上除驮着干粮水囊外，还带来康熙帝赏赐瑷辉地方的汉书和满文读本。清军八旗各族将士，空隙时由彭春、玛拉教授满文，世代游猎为生的达斡尔、鄂伦春、鄂温克等族将士，本族没有文字，日常生活和传播文化凭口耳相传，将军萨布素和瓦里祜帮助他们学写满文字。不久，不少达斡尔、鄂伦春将士，能看马拉大人带来的满文书籍和用满文节译的《刘皇叔招亲》《武松打虎》，还能用满文书写账目、函件和说部故事。《瑷辉十里长江俗记》载："瑷辉满文长于宁古塔，几族同窗，共延满师，日久打虎儿、索伦有国学绝精者，盖兴旺自圣祖朝彭春公之创。"故此，满文在瑷辉地方得以大力传播与弘扬。

当年，清军大营中还留下讲唱满族说部的传统。八旗丁勇，应召来自吉林、盛京、宁古塔等几地，初驻北域，且又各族乍聚，语言习俗迥异，帐外风雪坚冰，寒夜难度。都统彭春公率先给大营众将士讲唱满洲说部，还让各旗牛录领兵大人都要参与讲唱，达斡尔、鄂伦春将士也讲唱本族故事。讲者痴，听者醉，唱述优胜者由统领亲赏鹿脯和美酒。大营龙腾虎跃，士气昂扬，灯笼篝火，照暖寒疆。清军胜利回师后，瑷辉各族将传播满文、唱讲说部之风，一直传袭下来。

---

① ［日］鸟居龙藏《东北亚洲搜访记》，商务印书馆民国十五年版，第 129 页。
② ［日］鸟居龙藏《东北亚洲搜访记》，第 132 页。

康熙三十四年（1695年），黑龙江将军萨布素于墨尔根（嫩江）两翼各立一学，这是黑龙江设立最早的官学，使瑷辉满学从此持久地开展起来。当时，在瑷辉、齐齐哈尔等地都相继建立了满洲官学。① 《萨大人传》记载甚详：官学办得有声有色。生员除多数为满洲各旗姓氏子弟外，还有附近一些部落的达虎儿（达斡尔）、栖林（鄂伦春）、索伦（鄂温克）各佐送来的幼童。从乾隆朝一直到咸丰、同治年间，瑷辉地方官学始终坚持了下来，培养出众多北方各族子弟。又据老辈人传讲，“在早，瑷辉当地没有纸张和笔，乍学满汉文化真不易。薄木板上先涂兽油，再撒匀一层小灰，然后在上面写字，用完抹净，涂撒后再写。后来，鄂族老妈妈发明在熟好的白板兽皮块上，捡用熄灭的黑火炭秸写字，简易适用，很受大家喜欢。当时习称鄂族人为‘栖林人’，便将这种写字皮板美名叫‘栖林板’。”② 随着社会发展，瑷辉、齐齐哈尔、墨尔根等地，许多满族、达斡尔等望族之家，自己出资，办家堂私塾，召请文师傅和武师傅，教授满学、汉学或武功。子弟乡试、殿试名列魁元者，历朝有之。由于满文在北方各民族中得以普及，满文的应用亦甚广泛，有清一代齐齐哈尔、瑷辉、墨尔根文化荟萃，影响四周集镇。当年各地诸种满文传抄件甚多，直至民国期间亦甚突出。当年，若在齐齐哈尔、瑷辉的满族、达斡尔族等人家住户中，见到装订齐整的满文书册或各类手抄译稿，是极为平常的事情。鸟居龙藏在《东北亚洲搜访记》中，还专就中国已进入了民国二十年的时代，发现齐齐哈尔北部的海拉尔地方，满语仍很盛行的惊人现象有很多详述：“惟此处最在满洲内地，与奉天等不同，罕受文化之影响，多少存有昔时面貌。”“海拉尔为各民族之集合地，语言各异。便自然当有一定的标准语，用之则一般甚为便利，即满洲语是也……蒙古人大抵尊重满洲语，中流以上，皆习满洲文字，如欧洲之于拉丁文……俄国似以注重及此，领事书记生之类，通满语者不少。如海参崴东洋学院满语科所述，世间几成死语之满洲言文，东洋学院以之教人，乍观似属费解……特不能不服俄人之用心周到矣。”该书还讲述“齐齐哈尔大街上，至有满洲旗人，出卖其家谱者，此外如康熙、乾隆所下之圣训，御制勤

---

① 《瑷辉县志》，哈尔滨：北方文物杂志社1986年版，第618页。

② 据1980年笔者在瑷辉县大五家子村访问满族著名文化人杨青山老人时的笔记摘录。

政要旨之类，皆多有出卖，余亦稍稍购得之。在今日若欲购满文所书各物者，在齐齐哈尔可以极廉价值得之。”① 这些都充分说明满文满语等，在北方市镇中久有遗存和传播，俄国人当年能在中国北方文化区得到满文《尼山萨满》手抄件，不足为奇，是很容易的事情。

二

在北方最有代表性的满文书目，首推者还是满族说部。这是康雍乾以来逐渐形成的文风，在东北乃至京师，都颇有名气。《尼山萨满》便属于满族说部艺术，家喻户晓。满洲说部，满语称“乌勒本”（ulabun），即传或传记之意，历史久远，发端于氏族祖先和英雄崇拜观念，后世又俗称“满洲书”。在氏族内讲唱满族说部“乌勒本”者，主要是族中德高望重的妈妈、玛发、萨满或族中专职讲唱“乌勒本”的“色夫”（师傅），靠口耳相传，代代传咏。清初创制满文后，满文在社会上畅行，讲述者与传承人渐用满文书写“乌勒本”提纲或全文，便于记忆和传播久远。迨到晚清乃至民国期间，在北方乡镇中常可见到各种样式的用工整满文书写的满族说部传抄本。“乌勒本”内容宏富，大致可分四类：讲述族史家传的“包衣乌勒本”；歌颂英雄业绩的“巴图鲁乌勒本”；以韵文说唱故事为主的“给孙乌春乌勒本”；以弘扬萨满多神崇拜观念为宗旨的“窝车库乌勒本”，内容神圣，一向被敬称为“神龛上的故事”。“窝车库乌勒本”源于氏族成员对原始宗教萨满文化的世代虔诚信仰与崇拜，以及讴歌和赞美萨满们拯救黎庶之神奇功绩。满族诸姓世代流传下来这一类说部故事，绚丽多彩，名目甚繁，可惜因岁月的变迁，不少故事久已佚散。诸如，《漠北精英传》《萨大人传》《飞啸三巧传奇》《雪妃娘娘和包鲁嘎罕》《顺康秘录》《天宫大战》《恩切布库》《西林玛发》《奥都妈妈》《音姜萨满》（即《尼山萨满》）等名传遐迩的满族说部。《瑷辉十里长江俗记》中，就有“满洲人家祭祖奉先，必动鼓板之乐，敬诵‘萨将军、母子坟、三啸剑、救儿魂’，以消长夜”的记载，“敬诵”者，除指上述满族说部外，其中所说“救儿魂”即

① ［日］鸟居龙藏著《东北亚洲搜访记》，商务印书馆中华民国十五年版，第51页，第77页。

指《尼山萨满》故事而言。

《尼山萨满》所以能在北方民间流传久远，正如前述，是由于该故事充满了人性，与满族等北方民众生活、信仰、习俗息息相通，反映民众的生存理念与美好愿望，期盼在愚昧的时代里，能出现身怀神技奇术、情系族众的热心萨满，庇《尼山萨满》与北方民族护一方平安，求得生存的安宁与幸福。特别是该故事中多次讲到酱、狗、马等生活细节，都是满族等北方民众须臾不可或缺的生活必需品和伙伴，很富有浓重的社会情味，令人感到分外亲切。满族传统说部夹叙夹唱，《尼山萨满》颇具代表性。全故事的咏唱揉入许多衬词、衬音，表现了满族古歌的特征，既抒发了深沉的情怀并极致地渲染了故事，又加深了古色古香的生活气息，悱恻动人，百听不厌。也正由于此，它在满族众多传统说部中，独树一帜，活泼生动，不同于《萨大人传》《东海沉冤录》等长篇说部，讲唱需费时日，它篇幅短小，便于记忆，在暂短时辰里即可听全完整故事，很适宜随机应变答对必要的应景余兴。因此，《尼山萨满》最易于普及，大大提升了它的传播率和知名度。这也正是《尼山萨满》在北方诸民族中影响深远的主要原因所在。

整个清代，使用满文记述说部讲唱提纲，在满族诸姓望族中是普遍现象。一般大的部族为保持和传承本家族说唱“乌勒本”的古习，多有用满文书就的各式文本。只是由于清光绪二十六年庚子（1900 年）发生“江东六十四屯”血案之后，瑷辉古城和乡村被焚，一切物质文化践毁一空，沿江百姓逃难至省城齐齐哈尔。自此两年后，瑷辉地方才重新有了生息的屯落，诸姓家祭与家藏满文书稿开始多了起来。M. 沃尔科娃在《尼山萨满的传说・序》中讲：俄国人戈列宾尼克夫是“从施密特那里得知在满洲有一部叫《尼山萨满的传说》后，毅然决定要找到手抄本”。当时寻找满文书或有可能，事实不一定如此，当时的历史事实是，从 M. 沃尔科娃的“序”中亦可看出，俄国人对黑龙江沿岸经常介入，来访者很多，是很熟悉当时黑龙江地方实况的。A. B. 戈列宾尼西科夫能在清光绪二十三年至清宣统年间，见到满文手抄本，恰适逢庚子俄难后社会稳定，满族人家生活步入常规，经他“收购”或“请写”《尼山萨满》，都有了可能的缘故。

笔者的故乡大五家子离瑷辉城 45 里，也是清康熙年间与瑷辉同期在黑龙

江畔创建的重要官屯，与瑷辉轸翼相辉。就以本地讲唱《尼山萨满》等故事为例，从清代到民国乃至新中国初期，能有十几位阅历广、造诣深的满族诸姓说部传人：吴扎喜布、发福凌阿、伊郎阿、郭霍洛美容、德子玉、祁世和、张石头、杨青山等先辈，已相继谢世。在我们瑷辉等地民间，都习惯将《尼山萨满》叫《音姜萨满》《尼姜萨满》或《阴阳萨满》。记得，笔者少年时代在家乡，听过满族吴扎拉氏80多岁高龄的托呼保太爷爷，讲唱满语《尼姜萨满》。太爷爷讲完还嘱咐我们别学费扬古，不听大人言，出外好贪玩惹成了大乱子。《尼姜萨满》就是民间启蒙教科书。早年，瑷辉和大五家子满族人家都有老习惯，逢年遇节、婚嫁、祭礼等喜庆吉日，大车小辆地接迎南北四屯的亲朋，欢聚一炕听唱说部故事。满族说部故事，长短段子名目繁多，老少随意点唤，说唱人击鼓开篇，但常常都少不掉《尼姜萨满》。在瑷辉、大五家子一带能讲唱《尼姜萨满》的人，不单是老年和成年男女，就连年轻人也会几段。听笔者的祖母讲，民国十二年，住在小五家子屯的达斡尔人德力布爷爷、住在下江奇克特镇沾河屯的鄂伦春人莫水花奶奶，他们清末都进过满文学堂，被接到瑷辉城和大五家子屯，跟当地的满族人会歌。

俄国 A. B. 戈列宾尼西科夫所得的满文《尼山萨满》，与长期流传在齐齐哈尔、瑷辉民间一带的满语《音姜萨满》（或称《尼姜萨满》）内容大同小异，都属于同一传说故事的不同名字。特别值得提及的是，宋和平在探讨俄国人获得《尼山萨满》抄件的满文缮写人时，提到访问笔者长辈富俊山等人，并通过他们知道了德子玉。清末民国年间瑷辉地区出过一些名士，其中有位叫德子玉，祖上达斡尔人，通晓满文，做过塾师，还被府衙聘过代书，住过海兰泡、海参崴。他根据平时熟悉的记忆，用满文录写《尼山萨满》①，是完全能够办到的。在北方各族中喜用满语记录满族说部等形式故事的人家，非常普遍。由此想起一桩往事，笔者记忆尤深。1947 年新春，当时笔者的家搬到了孙吴镇，随父回故乡大五家子拜年，看望阖族总穆昆全连二爷。我们进了上房，巧遇老人家正在西暖阁火炕上，小心翼翼地烙着因仓房霜雪洇湿了的三册旧书，原来

---

① 宋和平《〈尼山萨满〉研究》和季永海在《民族文学研究》中，在介绍瑷辉当时情况时，均提到德子玉，确有此人。我在年轻时代，曾有几位长辈都讲述过他是一位满汉齐通的著名人士。

是用茅头纸订成的《刘皇叔招亲》《武松打虎》《尼姜萨满》满文抄本，是我们富察氏家族珍藏多年的遗物。这是笔者生平第一次目睹祖先手迹，而且只准看，不让用手摸。在父亲一再恳求下，允许在他家里复写一份《尼姜萨满》，送给我们留念。

民国以来在瑷辉地区，当地满族人就习惯把《尼山萨满》称为《音姜萨满》。从我们童年时代起，在从老辈人的口述中始终听到《音姜萨满》（或称《尼姜萨满》）的名字。在瑷辉城如此，在齐齐哈尔一带，民间也这么称谓，颇有影响。德子玉用满文书就《尼山萨满》之先，《音姜萨满》的名字便早已在瑷辉及齐齐哈尔一带流传甚久了。《尼山萨满》和《阴阳萨满》的叫法，在当地也不是完全一致。如，时光已进入20世纪80年代，黑河市祁学俊到瑷辉下马场农村考察，还曾记录到当地满族人家讲述《阴阳萨满》故事①。其实《阴间萨满》就是与《音姜萨满》名称不同的同一故事，可见这个故事不仅广为流传，而且相似的名字也很多。追溯《音姜萨满》或《尼姜萨满》的核心情节，是讲述人间与阴曹地府之间矛盾冲突的故事，是满族先世传统萨满信仰文化与汉文化的相糅产物，有不少关于阴曹冥府的描述。这与其他众多满族传统说部古朴的内容相悖，传说中浸润着汉文化的强大影响。阎罗王，为中国民间家喻户晓的冥府主宰。《洛阳伽蓝记》载："阎罗王检阅，以错名放免。""阎罗，乃古梵语之音译，原为古印度神话中之阴间主宰。后佛教有地狱轮回说，遂借此神为地狱王。"

"隋唐以后，民间虽尊崇东岳大帝，而对阎罗王的信仰却最为普遍。"② 阎罗观念虽最初源于佛教，进入我国后，历代"酆都故事"日益高扬，加以充实润化、深入民心。《音姜萨满》故事，就是在这种强大信仰观念下的民族民间文化艺术结晶，故而在该故事的表述中显示出这种文化痕迹。如"音姜"、"尼姜"、"阴阳"等称呼，仔细推敲皆出自汉语"阴阳"一词。从笔者往昔生活体验中理解，瑷辉等地故人们说满语时，在表达接触汉文化最密切的人和事时，在满语中一时又找不到最贴切的表意新词，就往往喜欢采用便捷的方式，

① 据2007年元月，笔者同祁学俊电话访谈记录，并赐当年样稿，收入本册。

② 宗力、刘群《中国民间诸神》，石家庄：河北人民出版社1987年版，第494页。

直接将汉语关键词收入满语中，形成了诸多满语标音的汉语词，日久成习，约定俗成，交流中欣然认可，很自然地揉入满语句法在对话中使用，日久增添成为满语新词。《音姜萨满》《尼姜萨满》中的“音姜”、“尼姜”，便是汉语“阴阳”或“阴间”的转音。这种满语增补规律，自辽金以来与强大汉文化交往磨合中，就已经是常出现的语言互用现象。笔者从小在本家族里就听过祖父母用满语讲唱《音姜萨满》，祖父母的祖辈也是用满语讲唱《音姜萨满》，可见《音姜萨满》的叫法时间应该是很久了。多年来，我们访问过仍说满语的老人，都一致认为“尼山”本身不是满语，而其实际含义仍是汉意的满语标音。笔者认为，齐齐哈尔、瑷辉民间从小耳濡目染中听《音姜萨满》长大的，应该非常熟悉这个故事。德子玉使用满语“尼山”标音的来源，当然也是源出汉字“阴间”或“阴阳”一词转音。德先生用满文书就《尼山萨满》后，因由俄国人最早又正式公开发表于世，《尼山萨满》的冠名，便为各方人士最先尽知，成为这一故事享誉海内外的名称了。德子玉凭本人的满语造诣，语言表达的自如，文句运笔的娴熟，创造满语“尼山”一词拼音还是很合理贴切的，像规范了《尼山萨满》故事名称，无可厚非。

三

俄国 A. B. 戈列宾尼西科夫于 1908 年、1909 年、1913 年三年中共获得五个《尼山萨满》手抄本，其中有一本齐齐哈尔本，有两本瑷辉本，另两本是海参崴本。这里就产生一个问题，《尼山萨满》的流传地究竟在哪里? 海参崴出现《尼山萨满》，“此手稿原为教授满文之满洲人德克登额之手稿。德克登额在弗拉第夫斯托克就记忆所及书写成稿后交于格勒木兹可夫。”宋和平认为，“可以断言，用满文记录《海参崴本》的《尼山萨满》的人，是瑷珲人，并非海参崴人，而文本也并非海参崴人所藏。”笔者同意这个看法，从个人亲身感受亦认为，《尼山萨满》故事的世代传播区域，就是在齐齐哈尔、瑷辉一带满族等北方诸民族生活聚居的地方。所以能在海参崴有了《尼山萨满》，是德子玉在该地“就记忆所及书写成稿”，然后交给俄国人的。正如前文所述，在齐齐哈尔、瑷辉一带久已流传着家喻户晓的《尼山萨满》型说唱故事，特别应该强

调指出地是，在我国北方民族众多民间口承文学中，古老的《尼山萨满》独有特点。它不仅广泛流传在中国北方满族民众之《尼山萨满》与北方民族中，习惯于将它叫《尼姜萨满》《音姜萨满》《阴阳萨满》《阴间萨满》，而且在达斡尔、鄂伦春、鄂温克、赫哲、锡伯等民族民间有着活态传承，用民族语言讲唱着，受到广泛喜爱。《尼山萨满》在满族中流传有许多名字，在其他民族中也有各自的叫法。如，在达斡尔族中流传《尼桑萨满》、鄂伦春族中流传《尼海萨满》《尼顺萨满》《尼灿萨满》，鄂温克族中流传《尼桑萨满》《尼荪萨满》《尼桑女》，赫哲族中流传《一新萨满》，锡伯族中流传《尼山萨满》。这些不同名字的故事，都是《尼山萨满》在这些民族中的传播，内容大同小异，甚至情节完全一致。所以出现这种罕有的文化交融现象，是因为有着北方诸民族形成的特定历史文化机缘。长期以来，尚欠更多地探索与口承文学现象的比较研究。正如前文所述，《尼山萨满》型故事在北方诸民族中相互融会贯通，完全是与康熙朝以来北方诸民族社会历史的重大发展紧密相关的。激扬慷慨的历史，造就了各民族亲密无间的团结互助，形成各民族有史以来广泛的凝聚、接触与联系，促进北方各民族最大的文化交流与融合。

笔者因久对《音姜萨满》有着童年的情结，从1978年春进入吉林省社会科学院起，很注意搜集流传在东北地区各民族中传讲的《尼山萨满》型故事。1999年夏以来，分别选取满语保留较好的黑龙江省瑷辉、孙吴、逊克等地，遍访满族老人，首先对满文满语的传播现状进行了细致调查，其次对《尼山萨满》型故事在民间讲唱情况兼做考察。大多数满族人不认识满文，会识写满文字并会浅用满文书面语的人相当稀少了。在宁安市宁西村认识一位80岁的满族关姓萨满关玉林，热心满文，还在勤奋学习。20多年来，我们始终关注《尼山萨满》的流传状况。在长期对满族等北方诸民族文化考察中，发现《尼山萨满》型民间口碑文学蕴藏十分丰富。我国《尼山萨满》研究取得长足发展。有多位学者精于《尼山萨满》的满文注释，著述甚丰，有力地拓展了我国满学的研究，在国内外有着良好反响。我们始终认为，俄国公诸于世《尼山萨满》，客观上大大激励和推动了满学的研究，特别是满文《尼山萨满》的译注文献学研究。这当然是十分必要的，而且成果裴然。但是，在中国“尼山学”研究中，似乎甚感不足。古老的《尼山萨满》仍在民间活态传承着。这些文化

现象是罕有的，对于我们认识和了解《尼山萨满》流传的现实形态、文化的变异、语言的特征，等等，都是很有裨益的，长期以来偏重于译注，还缺少更多的关注与比较研究。

《尼山萨满》在北方民族中的传播，不仅局限于满族群众，在达斡尔、鄂伦春、鄂温克、赫哲等民族中都有广泛流传和影响。各族在保持原型故事基本情节外，都依本族生活习俗和喜好与夙愿，均有各自的发挥，表现了浓厚的民族性，进而增加了《尼山萨满》的生命力和传播力。1986 年春，我们曾就《尼山萨满》的流传情况，到黑龙江省塔河县十八站鄂伦春族民族乡和呼玛县白依纳鄂伦春族民族乡调查，发现有人能用本民族语言讲《尼山萨满》型故事。孟秀春告诉我们，鄂伦春族著名文化传承人、萨满孟古善老人，生前就能用流畅的鄂族古歌讲唱《尼海萨满》，而且还能用流畅的满文写《尼山萨满》故事。我们访问了鄂伦春族著名萨满孟金福、瑷辉县坤河村达斡尔族吴世海、孙吴县霍尔莫津乡达斡尔族德氏家族，都有人能不同程度地讲唱《尼美萨满》，或称《音美萨满》。据孟金福介绍，《音美萨满》故事都是他们先人在康熙年在黑龙江参加雅克萨疆土保卫战，从满洲八旗兵弟兄中学来的。经过百年的流传，故事揉入本民族的生活习俗和观念信仰，甚至故事主人公的出身、家产、身世，以及主宰宇宙的天神和阴间的魔怪都有不同的变化，生动而形象地反映游猎民族不同的生产进程和崇拜观念。孟金福向我们讲解《尼海萨满》故事与《尼山萨满》故事情节不同的原因时说：“我们鄂伦春人喜欢尼海这位女萨满，心肠好，肯帮助人，很像我们民族性格。我们故事里讲她送给伊尔蒙汗的礼物不是大酱，是狍子腿和野猪肉，完全是我们鄂族的女英雄形象。”孟金福的话，恰恰反映出鄂伦春族所讲唱的《尼海萨满》的内容变异。实际上，可以说这是鄂伦春族的《尼山萨满》。1999 年，我们到佳木斯市街津口再访赫哲族尤翠玉老人，她为我们讲的《尼新萨满》，实际就是凌纯声早年记录的《一新萨满》的演变。

2000 年，由吉林省文化厅建立了中国满族传统说部艺术集成编辑委员会，积极组织挖掘和征集满族说部文化遗产的工程项目。《尼山萨满》的调查与搜集有了新的契机，重又被列为重要编选书目。笔者同文礼连续赴黑龙江省齐齐哈尔、呼玛、瑷珲、逊克等地访问，并多次到美丽的童年时代故乡孙吴县沿江

乡四季屯村，专访何世环老大娘。她的祖籍今属俄远东地区黑龙江对岸的“江东六十四屯”地方。1900 年庚子落难先人逃过黑龙江，世代在下马场耕地打鱼谋生。父亲何蔼如通晓满汉文，曾任下马场屯小学校长，丈夫何文元是何姓家族萨满，都已相继离世。她从小受家族熏陶，很小就会说满语，记忆力好，聪明好学，至今还能说一口流利的满语，是位满族民俗通，能用满语讲《音美萨满》，全屯老少族人都很尊敬她。这期间，我们还访问逊克县车陆乡满族 91 岁高龄的孟秋英大娘和 92 岁高龄的何金芝老大娘、宏卫乡满族 79 岁高龄的富新荣老大娘，都能讲满语并能说几段满语《音美萨满》，可惜三位老人于 2006 年夏之前，已相继病逝，对满学遗产的抢救与研究确实是重大损失。满语《尼山萨满》在民间至今仍有流传，其意义是深远的。21 世纪的今天，满语及满族许多珍贵的文化遗存，并未因现实社会的发展与变革而完全在满族民众中消逝殆尽，民族文化历来植根于民族生存土壤之中，永葆不息的生命力。

（本文原载《社会科学战线》2007 年第 4 期）

作者简介

富育光：满族，吉林省民族研究所研究员，长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心名誉主任，主要从事中国满族等北方少数民族文化整理与研究工作。

《恩切布库》的文化解读

谷 颖

满族说部作为国家第一批非物质文化遗产已渐被学术界广泛关注。它内容凝重、气势恢弘，包罗氏族部落蛮荒古祭、开拓建业、英雄史传等，是北方民族生产、生活的百科全书。其中尤以《乌布西奔妈妈》《恩切布库》等神话史诗最能体现上古北方民族社会生活的基本面貌，揭示人类早期的审美情趣、世界观及价值取向。《恩切布库》是满族创世神话《天宫大战》的子篇，其内容不仅蕴含了北方民族神话的宗教思维，又脱离了单纯的神话模式，从不同角度展示了一个民族的童年发展史，是研究神话学、社会学、民族学、历史学等不可多得的宝贵资料。

《恩切布库》以讲述恩切布库女神一生光辉业绩为主，其内容基本摆脱了《天宫大战》中那种神魔对抗、争夺宇宙领导权的主题，虽然情节中也偶见恶魔耶路里的身影，但它的出现完全服务于讴歌恩切布库女神英雄形象的主题。说部以“民族社会发展历史”作为一条隐形线索贯穿始终，这不仅使内容更具完整性，情节也更加跌宕起伏。《恩切布库》全篇采用满族神谕中常见的诗歌体，长短句交错，既增强了诗歌激昂磅礴的气势，又奠定了说部庄严肃穆的基调。

别林斯基曾如此诠释史诗，“史诗是在民族意识刚刚觉醒时，诗领域中的第一颗成熟的果实。史诗只能在一个民族幼年期出现，在那时期，民族生活还没有分成两个对立方面——诗和散文，民族的历史还只是传说，它对世界所抱的概念还是宗教的概念，而它的精力和朝气勃勃的活动只呈现在英雄的业绩中。”①《恩切布库》正是这样一部英雄史诗。从内容上看，它产生于人类思维发展的蒙昧阶段，字里行间都流露着早期人类的神话思维与萨满观念，在这种原始观念的支配下，恩切布库女神带领人类创造了一个文明、和谐的史前社会，而她的伟大业绩则构筑了雄浑壮阔的民族历史。正如潜明兹先生所说：“每一部英雄史诗几乎都是一个民族形象化的历史。”② 这一历史也是整个人类社会的艰辛发展史。

全诗分为八个部分，以下逐一进行具体介绍、分析。

一、序歌

《序歌》中交代了萨满如何得知有关恩切布库女神的传说，开始追忆过去，咏唱女神的辉煌业绩（吴氏家族大萨满，吾古论氏。这里可以增加对讲唱萨满的介绍)。

二、火山之歌

史诗以“德乌咧——”开篇，这是满族古歌特有的形式。“德乌咧——”就是满语所谓的“乌朱乌春”，即引子。满族叙事长歌多以长调、长滑腔、高亢的音律开头，以此使听者精神振奋，思绪与感情很快融入诗歌的情节中。

该部分描绘了上古人们祭祀阿布卡赫赫、恩切布库等神的仪式，交代了北方民族衍生、发展、繁荣的自然环境。

三、光耀的经历

这里主要叙述了恩切布库如何帮助阿布卡赫赫打败耶路里，并在沉睡万年

① 别林斯基《别林斯基论文学》，北京：新文艺出版社 1958 年版。

② 潜明兹《中国少数民族英雄史诗》，天津：天津教育出版社 1991 年版，第 118 页。

后重返人间，带领人们躲避洪水、瘟疫等灾难，成为堪扎阿林著名女罕王、大萨满。这部分是恩切布库建立伟大业绩的开端。开天辟地伊始，她在那场善恶之间的战斗中发挥了举足轻重的作用，而且几万年来始终在地心监视着耶路里。经年后，恩切布库终于在春风、春雨、春雷的感召下重生，这一切都使女神的形象罩上了一层圣洁而神秘的面纱，也为后文恩切布库超凡的能力、英名的睿智以及其博大的胸怀做了完美铺垫。这种借助神话入题的手法是英雄史诗常见的模式，特别是对英雄诞生的描写可谓千奇百怪，如满族史诗《乌布西奔》中的主人公乌布西奔就是卵生大萨满。柯尔克孜族史诗英雄——玛纳斯是在其母亲独居森林多年后孕育而生的，是神授之子。但万变不离其宗，所有特异的出生方式都是为了表现英雄的与众不同，是具有一定神性的人。然而，与众多“英雄时代”产生的史诗不同的是，恩切布库仍然是位女神，虽然她的外貌与人类别无二致，但本质上是神而不是人。从口头文学创作及社会发展过程来看，恩切布库是阿布卡赫赫这样纯粹的神向乌布西奔等人性英雄过渡的神性英雄，是“神的时代”向“英雄的时代”过渡的产物。那么，《恩切布库》的产生年代势必要早于《乌布西奔》等产生于母系氏族社会向父系氏族社会过渡时期的史诗。综观整部史诗，恩切布库始终保持着饱满充沛的精力与热情带领人们创立家园，虽然讲述者始终没有交代史诗发展的时间跨度，但从人类开始使用火，到农业、畜牧业的产生发展，期间至少经历几十万年，这样漫长的历史时期，作为一个人的生存年限是完全不可能的。此外，在史诗结尾处，恩切布库在与耶路里的战斗中将自己的眼睛抛向天空照亮大地。这一切都表现了恩切布库非凡的神性。而《乌布西奔》中的大萨满乌布西奔经历了沧桑岁月，逐渐表现出人的老态，最后疾病缠身，长逝于海上。凡此种种都体现了神性英雄与人性英雄的差别。另外，《恩切布库》字里行间流露的女性本位主义思想，更使我们断定它产生于母系氏族社会的繁荣期。

在这一部分中还有一个人类社会发展阶段的明显标志，即火的使用。

恩切布库女神，
不但教野人们会用火，
认识各种各样的火，

还教他们怎么保护火，
怎么抵御火，
怎么驾驭火，
怎么保留火种。
从此，野民们不再为怕火而惊遁，
野民们不再为缺火而烦愁。
他们成为使用火和保存火的主人，
成为大地上最无敌的人，
生活远超过百禽、百兽。

火对人类及社会发展起到了至关重要的作用，它使人类告别了茹毛饮血的时代，使人类的生活水平有了质的飞跃。火的发现与使用，成为人类历史进入文明新纪元的标志。恩格斯曾说：火的使用“第一次使人支配了一种自然力，从而最终把人与动物分开”。① 摩尔根也将火的使用作为人类社会进入中级蒙昧阶段的一个重要标志性条件。然而，如此重要之物史诗将其归为一个女神的发现，这是处于今天科技时代的我们无法接受的。然而从神话学角度看，这也正是史诗的魅力所在。远古时代，任何发现与发明都可能是人类的偶然行为，但思维的发展却永远与这种偶然错位，造成人类对周围一切事物都产生无比的惊愕与恐惧，只有神话才能解释一切，只有神才能使偶然成为必然。因此，恩切布库女神成为引导人们使用火的领袖。中原及西南少数民族文化中也有类似神话，《左传·昭公十七年》：“炎帝氏以火记，故为火师而火名。”② 司马负补《三皇本纪》载：“神农氏，姜姓以火德王，故称炎帝。”壮族创世神话中的布洛陀在造天地后，为人类取得自然之火。彝族创世史诗《阿普独摩》中彝族始祖阿普独摩用石撞击取火。可见，无论是部族首领还是创世神都被人赋予了万能性，所以由神充当文化英雄自然不足为怪。

① ［德］恩格斯《反杜林论》，北京：三联书店 1950 年版，第 137 页
② 李学勤主编《春秋左传正义》，北京大学出版社 1999 年版，第 1360 页。

四、恩切布库女神被野人们拥戴为头位达妈妈

这部分讲述了堪扎阿林出现众多不同氏族，在恩切布库的感召下，形成了统一的部落——舒克都哩艾曼。随着部落的发展壮大，周围的氏族、部落聚集成一个部落联盟，推举恩切布库为首领“乌朱扎兰达妈妈”。此后，她带领人们确立了祭祀仪式、区分长幼、发明皮鼓，在部落中选拔人才，推动部族发展。由氏族到部落，再到部落联盟是人类社会早期发展的必然趋势，这在很多民族的起源神话中都有所体现。而这一时期部落发展中的一个重要制度“禅让制”也在民族神话中占有一席之地。虽然《恩切布库》中没有正面描述在部落首领的选拔中启用这种禅让制，但史诗以较长篇幅来描绘选拔人才的场面、各部落能人志士的非凡本领等，我们不能简单地说这仅仅是一场选能大赛。在选拔“山音赊夫”的盛会中，夹昆妈妈（鸟神）、塔思哈（虎神）、木克妈妈（海神）等都各显神通，他们都是天宫大战中阿布卡赫赫的英勇卫士，经历过战斗的洗礼，是身经百战的战神，并担任着各个部落的首领、萨满。这完全符合选拔精明强干、经得起各种考验的人作为部族首领的禅让制的规定，可以说这部分所描绘的是仍未成熟的禅让制，是更原始的族长选任制度。因此，史诗也为社会学中早期社会制度的研究提供了不可多得的重要资料。

在确立了统一的部族后，恩切布库建立了规范、有序的祭祀制度。祭祀礼仪在萨满神谕、长诗中是最为重要的部分，它不仅能够展现上古祭祀内容，也能使我们从中洞悉早期人类自然崇拜、祖先崇拜等萨满信仰观念。

头辈达妈妈确立了祭祀。
祭拜的第一位神，
是通天地的神树祭及祭拜阿布卡赫赫、巴那吉额母的祭礼。
堪扎阿林的第二祭，
是祭拜堪扎阿林山神、地神的祭礼。
对东海与布尔丹比拉等湖川江河的祭拜为第三祭。
祭礼陶冶了人们的心灵，

使人类远离了野蛮。
从此，人们懂得了一个道理：
只有祭祀自己的祖先，
缅怀自己的先民，
才能后继有人。

这既反映了萨满教中的多神崇拜，也符合人类思维发展的一般规律，即由自然神的崇拜发展到祖先崇拜。这里所谓“祭祀自己的祖先”绝非受传统意义上产生于父系氏族社会的祖先崇拜观念的支配，而是发生在母系氏族社会中的祭祖仪式。虽然，我们不能完全肯定地说母系社会中已经产生了祖先崇拜观念，但根据这段诗文，当父权占据社会统治地位后祖先崇拜才产生的观点似乎存在商榷的余地。

此外，史诗还讲述了在祭祀仪式中人们发明了鼓，足见鼓在满族先民生活中的重要作用。鼓声不仅可以增添祭祀仪式庄严的气氛，也能引领迷路的人走出歧途。鼓之所以出现在史诗中，完全归因于它是传统萨满教祭祀仪式中必不可少的神器。今天，所有家族的萨满祭祀仍离不开鼓这一重要响器。

史诗所讲正义与邪恶之间的对抗也是萨满教意识形态中重要的组成部分。“萨满教观念认为，人类创世之初，必有一番两种针锋相对的殊死搏斗，最终以善、真、美、光明获胜，万物真正获得了生存的权力与可能，人创造了人类世界。”① 在这种观念的支配下，正邪抗争的创世神话《天宫大战》才得以产生并流传至今。而《恩切布库》作为它的一个分支必定要延续与此相关内容，保留光明与黑暗斗争的场面。在堪扎阿林的人们正忙于选贤大赛时，耶路里变成土拨鼠迷惑众人并将其引入歧途，恩切布库集众神之力战胜恶魔，拯救了族人。从中我们不仅能够体会到人们与黑暗、邪恶抗争到底的坚决斗志，也从侧面暴露了恩切布库神性中的弱点。面对恶魔耶路里变化的土拨鼠，恩切布库只是隐约感到某种异样，并没有及时辨清真相，这是在我们所谓的“万能之神”身上不应发生的。如此描写一位英雄女神与史诗产生时代有一定关系。前面我

① 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社 1990 年版，第 223 页。

们已经谈到，该史诗产生于“神的时代”向“英雄的时代”过渡时期，所以恩切布库的神性势必要带有某些人性的因素，当然也会具有人性的弱点。时代造就了一个“别样”的恩切布库，而如此寓人性于神性之中则更易被人接受。

五、恩切布库女神率领舒克都哩艾曼开拓新天地

这部分主要讲述了恩切布库教人们搭帐篷、建地屋树屋、制造武器，带领族人战胜野兽、九尾貂、五毒蝎等恶魔，建立了更大的部落联盟，并为每个部落选任了首领，使他们有了自己的萨满。这一时期人类生活开始走向文明，食物的获取仍以渔猎为主，但居住条件有所改善，从搭帐篷、住山洞到修葺地屋、树屋，这是人类社会发展的必然，也是人类智慧的结晶。这部分除了在对人们团结一致战胜恶魔的描绘中体现了萨满教友善、互助的信仰主题外，最精彩的莫过于各氏族、部落建立图腾柱的生动场面。舒克都哩艾曼在神柱上镌刻了恩切布库女神的形象，作为部落的图腾柱；夹昆艾曼以鹰为图腾则在巨石上雕刻了鹰头人身的石像作为自己的神柱；塔思哈艾曼的神柱是他们所崇拜的虎形象；“每个大小精灵艾曼也按自己的特点刻出醒目的图喇望柱。”这些图腾柱不仅是各个部落、氏族的标志，也是“英雄柱、镇妖柱”。萨满信仰中任何具有神性的东西都有驱邪避祸的作用，图腾柱也不例外。目前对图腾的研究出现很多分歧，有些学者认为我国与很多存在图腾制的国家、地区的社会及自然环境都存在不同程度的差异，因此不存在所谓的图腾制。但从史诗这部分以及一些刚刚整理出版的满族说部看，关于图腾的研究在少数民族文化中还应有更广阔的拓展空间。

六、恩切布库女神传下了婚规和籽种

在确立了氏族之间的标志及创建了良好的居住环境后，恩切布库开始规范人们的婚姻制度，并为人们找到了“取之不尽、用之不竭”的粮食。

千万年来，堪扎阿林的人们在婚配方面皆采用“乱婚制”。

生命的婚媾，

难休难止。

同餐一灶饭，

同饮一坛水。

同宿一铺炕，

同尊一个母。

古称“妈妈窝”。

……

人情相昵，

阴阳相吸。

不知长幼，

不晓年辈。

不忌母子，

不忌父女。

不忌兄妹，

不忌姐弟。

据史诗所讲，这里的“妈妈窝”应为满族先民对家族的最早称谓。既然对家族已经有了原始的认知，那么按照摩尔根的婚姻理论，此时家族中的婚姻制度则应是“血族婚”，但血族婚指的是嫡亲的和旁系的兄弟姊妹集体相互婚配，排除了母子、父女等非同辈之间的乱伦关系。而史诗中的六个“不”，则否定了这一点，说明即使家族已经存在，人类社会仍没有完全摆脱原始乱婚制。而乱婚制直接导致部落人口素质下降，“畸形怪胎，瘦羸巅痴”等频频出现，恩切布库深知：“人要真正强壮起来，就必须抓好婚育之事。”因此，在各氏族间实施“族外婚”。即“男女相合，必须外部相送……生了儿女以后，男随父，女随母，到亲人的艾曼生存，或者另选新地居住下来。”虽然这并非严格意义的族外婚制，但仍遵循了族外婚的基本准则——在同一族内部，即使是同辈男女，也不能发生夫妻关系。男子只能以本族以外的女子为妻，女子只能以本族以外的男子为夫。这种婚姻制度不仅可以避免氏族内部由于性嫉妒可能无法抑制而引起的矛盾和冲突，也有利于加强部落内部各氏族之间的联系，更有利于

社会集团的巩固和发展。又由于它适应了自然选择的客观规律，因而对提高人类身体素质也起到了不可忽视的作用。我国典籍中很早就有对族外婚的记载，《礼记》："取妻不取同姓，以厚别也。"① 而《国语·晋语》所说："同姓不婚，恶不殖也"②，《左传·僖公二十三年》："男女同姓，其生不蕃"③ 正是史诗中恩切布库废除旧的"乱婚"制而改用新制的原因。历史上很多民族都经历过由乱婚到族外婚的变更。摩尔根所定义的古夏威夷人"普那路亚婚"就是从原始血婚制发展而来的族外婚。这种婚制被很多进化派学者广泛接受，并认为它曾在亚欧大陆普遍存在。我国很多少数民族中也保留着族外婚的古老习俗。云南德宏景颇族一些家族仍严守同祖、同姓、姨表不婚的原则，某一集团的女子，必须嫁给另一个集团的男子。永宁纳西族在建国前社会中还残存着一种以血缘关系为纽带结合而成的母系氏族，同时尚保留着比较浓厚的母系氏族外婚制残余——阿注婚制，即在两个相互通婚的母系内的男女朋友可以自由结合婚配，彼此都可以称为阿注。

这里还需要说明的是，族外婚与氏族产生的时间问题。恩格斯说："自一切兄弟和姐妹间，甚至母方最远的旁系亲属间的性交关系的禁例一经确立，上述的集团便转化为氏族了。"④ 这说明族外婚与氏族同时产生。但史诗《恩切布库》却将其表现为先产生氏族，其后才有族外婚制，这似乎违背了社会历史发展的客观规律。但就神话而言，这样的社会历史发展进程却是"合情合理"的。在神话思维领域中，首先由神创造世界，产生人类，然后才有关于火、工具等物质文化的发现、发明，至于文字、医药、音乐、社会制度等非物质文化则最后产生。这也是创世英雄较之文化英雄更早出现的原因，而文化英雄又往往由创世始祖充当。所以作为一种社会制度的族外婚势必要在部族形成并开始稳定发展后产生，再由创立部族的恩切布库女神规范婚制，这完全符合神话思维对历史的认识。中原神话中的女娲传说也体现了这一点。女娲造人、补天是

---

① 李学勤主编《礼记正义》，北京大学出版社 1999 年版，第 1418 页。

② 邬国义、胡果文、李晓路《国语译注》，上海古籍出版社 1994 年版，第 304 页。

③ 李学勤主编《春秋左传正义》，北京大学出版社 1999 年版，第 411 页。

④ ［德］恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》，载《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社 1974 年版，第 37 页。

较早的创世神话，而当人们将女娲视为无所不能的大神后，她又被赋予了一系列文化英雄身份。《风俗通义》："俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土为人，剧务，力不暇供，乃引绳絙泥中，举以为人。"① 又"女娲祷祀神祈而为女媒，因置婚姻"。这显然是从抟土作人的神话演变而来，人们开始认识到婚姻与生育的关系。《世本·作篇》又有"女娲作笙簧"，女娲由创世神变为地道的文化英雄。

随着人口的优质、部族的发展，靠采集、渔猎所取得的食物已经不能满足整个部族的生存需要。为解决食物短缺问题，恩切布库女神找到了谷种，并带领人们制造石质农具，开始农耕生活。农耕文明产生于母系氏族社会的繁荣时期，世界上很多文明古国都曾建立伟大的农业文明，如印度、埃及等。我国的半坡、河姆渡等文化遗址都处于原始农业阶段。此时，黄河流域以种粟（即谷子）为主，江南地区则普遍种植水稻。而舒克都哩艾曼最早的农作物即是谷子，这也证明了史诗所描绘的北方民族农业生活的可靠性。农业的出现曾在我国历史上产生重大影响，所以在很多民族中都流传着关于谷种的起源神话。壮族、布依族、苗族神话中是狗把谷种带到人间。佤族和瑶族则分别是蛇、老鼠为人类找到了谷种。而这些动物显然都是和各自民族的生活及传统信仰有密切关系的。《恩切布库》将寻找谷种归功于一只长尾花斑银翅鸟，虽然史诗并未明确交代它的来历，但据其所形容的基本特征，以及满族世代崇鹊习俗，这只"长尾花斑银翅鸟"应是喜鹊。喜鹊在萨满教中被视为极其重要的神灵，是阿布卡赫赫的卫士，是萨满的辅助神。因此，在满族神话中关于喜鹊的传说俯拾皆是。洪水神话《白云格格》里，群鹊求告天神的三女儿白云格格，投下青枝，才拯救了地上的生灵万物。《天宫大战》中，神鹊为阿布卡赫赫衔来能产生力量的东海石，使其最后战胜耶路里。满族"三仙女"始祖神话中"神鹊衔朱果"，更是家喻户晓、流传至今。这些都说明史诗安排神鹊作为给人间带来谷种的使者，符合满族及其先民"崇鹊为神"的悠远古俗。

此外，史诗中还提及对瓜、果、豆、蔬等作物的种植。

① 应劭、赵弘译注《风俗通义全译》，贵阳：贵州人民出版社 1998 年版，第 483 页。

舒克都哩艾曼的人们，
又采集田野中的藤豆籽粒，
并将野葱野蒜也种到艾曼。
艾曼有了自己的葱、蒜，
有了瓜、果、豆、蔬。
鸡犬相闻，
万里生耕！

据目前对我国农业历史的研究，直到西周时期，我国才出现对蔬菜、瓜果的种植，在中原早期的文化遗址中也未发现相关遗址。虽然史诗属于口传文学，千百年来多传播于乡间，而且也不能完全排除后人杜撰的可能，但据前文的分析，不难看出，史诗所讲述的舒克都哩艾曼的发展史正是整个人类社会发展的过程，而且每一个发展阶段几乎都有历史的见证，因此，以上这段蔬果种植的描述，对我国农作物发展史的研究仍具有一定价值，也值得相关研究者仔细揣摩、用心咀嚼。

原始农业的出现为人类的生存提供了可靠的保证，使人类过上了定居生活，也为原始畜牧业、手工业的产生提供了必要的经济条件。

七、恩切布库女神创制约法，违者遭神谴

任何无政府状态都不能使社会得到进一步发展，制度的产生是社会文明进步又一重要标志。在人们的生活得到了基本保障后，恩切布库在部落中创立了神判制度，以“神意”来判断对错、选拔部落首领等。今天看来这种所谓神判似乎太过荒谬，但对于早期人类而言，在相信神性万能的时代里，神是最公正的，只有神才能给予人类“理智”的判断。在许多古老文明的国家，如古印度、古埃及、古希腊、古罗马、古伊朗以及中世纪日耳曼等国家和民族的历史文献、古老法典、民族习俗中都能找到关于神判的记载。在中国古代汉族法文化中，五帝时代有皋陶治狱、神兽断案的“触角神判”传说；夏代有启的臣子孟涂行巫断狱的“血迹神判”记载；商代卜辞中存在着以“占卜神判”治狱

的卜文；西周有盟诅神判的记载；以至到了春秋时期仍可隐约窥见其遗迹。即使在科技高速发展的今天，很多少数民族仍沿袭着神判制度。神判的产生与原始宗教、原始民族生活习俗有密切关系。在北方民族原始观念中很早便产生了萨满观念，认为万物皆有灵魂，在人类社会以外还存在一个神灵的世界，众神平等的生活在远离人类的天际或不为人知的地方，但却始终监视着并施恩于人类。这正是神判产生的前提条件。史诗中舒克都哩艾曼的人们深信阿布卡赫赫大神的存在，认为只有天母才能给他们最公正的判决。北方民族神判的实现还要通过一定的“仪式”，而这些仪式与原始萨满教仍密不可分。仪式由部落萨满主持，最终裁判也是神借助萨满之口告知众人。史诗所讲述的过火海、跳神池、入虎豹、蟒蛇之围等测试仪式，很多与后世萨满教祭祀仪式有惊人的相似。如过火海就与目前石氏家族仍保留在家祭中的“跑火池”基本相同，只是赤脚跑过熊熊烈火的不是被测试之人而是带领众人祈祷家族兴旺的萨满。就仪式的本质而言，二者都是人类向神灵表达虔诚之意，祈求神灵给予一定帮助的功力性宗教仪式。至于其他形式没有沿袭下来，主要原因在于人类生存环境的变化，人们不再与虎豹、蟒蛇为伍，甚至只有在动物园才能见到这些曾经做过神之使者的灵兽，但它们的形象却始终保存在萨满神服、神偶、神器上，成为萨满的辅助神，并受到人们世代崇信与供奉。

除做出公正裁判外，神判的另一个重要功能就是选拔部落首领。

> 选定首领和猎达，
> 亦用神判来裁决。
> 恩切布库女神自己有过，
> 也必须经过水火、猛禽、猛兽之关。

上古部落首领的选任很多都要经历考验。如舜称帝前，就曾接受类似的考验。《尚书·尧典》：“慎徽五典，五典克从；纳于百揆，百揆时叙；宾于四门，四门穆穆；纳于大麓，烈风雷雨弗迷。”[①] 禹也是在经历了洪水的考验后才得

① 王世舜《尚书译注》，成都：四川人民出版社 1982 年版，第 10 页。

以登上帝位。然而，在信仰萨满教的民族中，部族首领就是大萨满，所以选拔首领也就是选拔萨满。今天，这种神判选任萨满仪式在很多少数民族中仍沿袭着。鄂伦春族“斡米南”、鄂温克族的“奥米那楞”、达斡尔族的“奥米南”、蒙古族的“搭巴达雅拉”（过关）等都是具有考验新萨满功能的仪式。特别是蒙古族“博”的过关仪式还保留着走钢刀、咬烙铁、踩铁铧等惊险考验。他们认为只有经历了神的检验，才能使被考验者得到神性与福气，经历的越多所具有的非凡能力就会越强，灾难、困苦也会远离自己。这都是远古神判仪式的变形，然归根结底，萨满教的神灵信仰才是以上诸多神事活动的最终动因。

八、恩切布库女神索求长生之药，魂归天国

这里讲述了恩切布库带领人们征讨海域、发展畜牧业、寻找草药等，最终在与耶路里的战斗中牺牲，保护了自己的族人。为了平息北方海岛各“鸟禽部落”的纷争，恩切布库女神带领族众造船只、习水性，适应海上生活，最后终于平抚了征战不休的岛民。所谓“鸟禽部落”即是以鸟禽作为图腾的部落，他们都来自北方边陲，这与我国上古“东夷族”特征十分相似。有学者认为，满族先民即是东夷族的一支，而史诗这部分的表述恰恰与此观点不谋而合，成为考辨民族历史又一有力证据。此外，在对岛国居民的形象描述中，似乎亦可窥见满、汉两族上古文化的相类之处。

话说海中有一棒槌长岛，
地处高山之巅，
冬日冰封百里，
素有“雪岛”之称，
岛上住着长耳人，
长脚人，
长臂人，
长脸人。
有人发长拖地，

有人额上三眼，

有人耳上缠蛇，

有人腕上缠蛇，

有人胸中生日月，

夜晚照光明，

这是百怪之国，

这是奇民之国。

以上这段与《山海经》中关于异域、异民的记载不谋而合，颇有异曲同工之妙。

畜牧业的兴起是继农业之后人类社会进入又一重要发展阶段，形成农业、畜牧业、手工业并存的文明社会。舒克都哩艾曼的人们首先畜养的是狗、马等野兽。据考古学研究，狗是人类最早饲养的动物，在我国很多新石器时代文化遗址中都发现了狗骨化石，如西藏曲贡村文化遗址。对于北方民族而言，狗是最好的狩猎工具。它不仅可以带领人们找到大量猎物，更能在狩猎过程中保护人类，使其免受野兽袭击。《谪宁古塔记》称“猎犬勇者，能搏猛虎”。正因如此，逐渐在人们思维观念里形成了狗是人类守护神的印象，产生了一定的宗教色彩。在很多满族神话传说中，狗都以“救世主”的形象出现。它们屡屡帮助满族先祖脱离险境、化险为夷，成为满族世代尊崇的灵兽，民间也逐渐养成了不杀狗、不吃狗肉、不戴狗皮帽子等敬狗的民族习惯。至于马，是当时最为便捷的交通工具。满族传说“小罕逃生记”① 中，除黄狗，大青马也为救主而牺牲，为了纪念它，小罕子（努尔哈赤）建国后，将国号定为大清。这都与满族人世代骑马，与马的那份非比寻常的感情有关。

史诗中还保存了大量早期医药方面的记载。

“曼可星”可以治昏厥，

“色尔丹”可以治疥疡，

---

① 中国民间文艺研究会编《满族民间故事选》，沈阳：春风文艺出版社1985年版，第10页。

"都布辣"治难产，
"留松"治骨折，
"狼毒"治癫痫，
"板吉坎"可以使人长寿，
"美立它"治小儿聋哑。
夏天采"蔓可星"、"留松"、"都不辣"，
秋天采"美立它"、"板吉坎"，
四季皆可采"狼毒"和海中的百宝。

北方少数民族医药学发展多有赖于萨满的跳神治病职能。作为沟通人、神的媒介——萨满，在医药不发达的年代，她还要充当族中的医生，为各种患者治病。虽然萨满治愈病患大都是通过激发病人自身免疫力来实现，但他们所用的某些草药、土方确实有一定药用价值。史诗中记载的这些草药，有些已无法辨识，更不可分析药性，但从中可以看出上古人们对医药的认识已不是一无所知。不仅懂得对症下药，更了解采摘不同草药的时令，以发挥其更好的药效。

值得一提的是，在史诗这部分中，恩切布库向族人讲述了人间第一位萨满的故事。这就体现了萨满的另一个职能——传承民族文化，而其中尤以民族神话最为突出。如满族较原始的神话就多由资深大萨满世代口耳相传保留至今。满族神话大都以祭祀知识形式存在，因此这部分神话只由族中萨满掌握，普通人是无法知晓的。萨满们博闻强记、德高望重，并具有坚持不懈保存和传播民族宗教文化的态度及责任感，所以他们是民族文化最具权威的保护者和传播者。目前很多整理出版的北方少数民族神话、传说、神谕、说部等都出自萨满之口，它们承载着大量宗教、历史、文学、民俗、民族等方面内容，具有较高研究价值。因此，萨满为民族文化的传播、发展作出了不可估量的贡献。

史诗最后仍以恩切布库女神战胜恶魔耶路里而告终。这样的结尾与开篇讲述恩切布库英雄事迹相呼应，更体现了正义终将战胜邪恶的萨满教信仰宗旨。为了纪念女神，人们尊称她为"奥都妈妈"，即征战女神，世代崇祭。时至今日，很多满族家祭中仍保留着祭祀奥都妈妈的活动，并将她的神像终年供奉在房屋东北角。马克思曾经说过："困难不在于理解希腊艺术与史诗是与社会发

展的某些形式相联系的，而在于理解它们何以到现在还是美感享受的源泉，何以在某些方面还作为不可追攀的标准和模范而流行着。"① 正是由于《恩切布库》中仍保存着某些“不可追攀的标准和模范”，才使这部史诗以顽强的毅力穿越时空流传至今，也正是由于它仍是“美感享受的源泉”，才值得我们今天乃至今后不断的剖析、研究。

① 马克思：《政治经济学批判·导言》，见《马克思恩格斯选集》第二卷，第114页。

作者简介

谷颖：长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心助理研究员，东北师范大学人文学院在读博士，主要从事神话学和萨满文化研究。

再论“乌勒本”

富育光

多年来，由于我们始终不懈地坚持对我国北方诸民族古老文化遗存进行挖掘、抢救的田野考察，使长期濒临消散的满族古老的传统说部艺术，从各地满族遗老口中陆续发现并记录下来，使其焕发出新的青春。特别是近几年来，在省和文化厅领导的高度重视和积极组织之下，满族传统说部艺术的抢救与挖掘长足进展，成果斐然，不仅得到文化部和国内学界的高度赞许，被列为国家抢救工程，并拟向联合国申报中国非物质文化遗产项目。满族古老说部艺术的可喜抢救，为人们赏识到往昔传袭在荒寒漠北满族古老的民间长篇口碑说唱艺术，不仅令人领略到古朴而悠远的艺术内涵与魅力，而更重要的是满族古老说部艺术所容涵着的丰厚历史积淀，对于透视和研究中国北方民族历史，乃至研究东北广袤地区开发史、疆域史、民族关系史以及地方土语俚俗等等，都是大有裨益的。故而，引起国内外学界的关注。笔者曾撰文论及满族传统说部的传承特征及其价值①，然总感余言未尽，现再略述所思与心得，旨在引起更多朋友的兴趣，为东北史地的文化建树做出些微贡献。

① 笔者曾于1999年发表《满族传统说部艺术——“乌勒本”研考》一文。此为近年来所撰写的续文。

一

正如大家所知，满族及其先民自古便是生息繁衍于黑水白山的一个古老民族，“北抵弱水，东极大海，广袤数千里”①。史书称之为“朔方”，地处苦寒，“北方有不释之冰”②。自商周以来，其先世肃慎人便向中原王朝进献“楛矢石砮”③ 历经三千余年风风雨雨的历史砥砺，锤炼民族精神与品格，擅歌尚勇，“精骑射，善捕捉，重诚实，尚诗书，性直朴，习礼让，务农敦本”④，为中华民族创造了源远流长的灿烂的北方民族文化。特别是辽金以降，北方满族先世中的一支黑水女真部崛起，并联络其他弱小部落，击败了逞嚣一时的大辽王朝，开拓了雄踞北方的大金王朝，到金世宗乌禄时代，在中国北方民族文化和经济等诸方面均达到了鼎盛时期。在满族著名说部《忠烈罕王遗事》⑤ 中，有介绍海陵、乌禄、兀术等人翔实史料，为史册所鲜载。金代如《苏木夫人传》《金世宗走国》《女真谱评》等说部传世较多，究其因与金完颜氏家族上层集团极力重视与提倡有关。《金史》卷六十六载：“女真既未有文字，亦未尝有记录，故祖宗事皆不载。宗翰好访问女真老人，多得祖宗遗事……天会六年，诏书求访祖宗遗事，以备国史。”这段记载，必对当时金王朝女真部讲唱“祖宗遗事”或“乌勒本”活动是极好地发动。金世宗乌禄是金史中著名的倡导女真文化的帝王。《金史·乐志》载，世宗不令女真后裔忘本，重视女真纯实之风，大定二十五年四月，幸上京，宴宗室于皇武殿，共饮乐。在群臣故老起舞后，自己吟歌，“曲道祖宗创业艰难……至慨想祖宗音容如睹之语，悲感不复能成声。”这生动描绘很像女真民间讲唱“祖先故事”的慷慨音容。金世宗在我国北方民族文化史上创造了诸多辉煌而显赫的业绩，对于北方女真人的文化保留、传承与弘扬，起到了承前启后的重要开拓作用。满族后世众多辉煌的历

① （清）阿桂等撰《满洲源流考》。

② 引自《淮南子·坠形训》。

③ （三国）王肃注《孔子家语》卷四，上海中华书局《四部备要》本，第27页。

④ 引自《盛京通志》。

⑤ 满族传统说部《忠烈罕王遗事》，为金代在完颜部中流传下来的关于完颜宗弼及当时有关金朝将领和朝臣的传说史料与家传，系由完颜氏家族传袭的口抄传本。

史、神话、习俗、歌谣、舞蹈、绘画、俚谚、传说故事等得以保存与流传，皆应追溯自金以来各氏族面对祖宗文化实施自传戒律有关，蔚然成习，甚至形成了氏族世代传递的密保规程。迨进入元明之后，特别是进入清初以来，在中国北方满族及其先世女真人聚居地方，为了抵防强大汉文化的浸染与渗透，各主要的重大氏族部落中都由专门的氏族萨满、穆昆达（族长），用本民族语言和习俗极力维护本民族的文化特性。在满族瓜尔佳氏民间传说中，有位“朱奔妈妈”①，就是一位善讲氏族家传的千岁聪慧女神，在她千根银发、百褶皱纹里都深藏着数不尽的北海迷人历史和故事。在塔他拉氏家族谱续里，供奉着一位“德德瞒尼”，其神形是一尊木刻的扁嘴鸟神神偶。相传，有了人类，就有这只神鸟，是人类的伙伴。它生命与天地同寿，它知道人类一切坎坷经历。这只鸟只要鸟嘴一颤动，便会为氏族回忆起一段往昔的历史。它是满族世代供奉的一位记忆神和故事神②。满族先世黑水女真人著名创世神话《天宫大战》，就是一位伟大的记忆女神——博德额音姆萨满所讲述并流传下来的有关北方人类祖先开拓寒域、繁衍人类的英雄神话。所以说，满族诸姓都将记忆和传讲自己的族史视为己任，崇高而神圣，世代不渝。故而，千年来满族先世的众多姓氏都严格保留和传承着内向的民族文化遗产，其中，包括本氏族的部落发轫史、征战史、创业史以及英雄史。多年来我们在民族学调查中生动地证实，至今在满族每个家族中，都有一部部大小不等、可歌可泣的家传。往昔，在古人的谈忆中，长城之外多视为“东夷无文”、“荒僻不开”，而东北民族所依凭的史料与文人笔记资料又那么寥寥得可怜。其实，早期中原王朝的官员与某些文人，因部落纷争割据、交通林莽闭塞，很少能够真正设身处地地接触到“东夷”诸民族的“荒野蛮歌”，亲耳聆听夜猎归来“宰牲饮血”的“裸拜古祭”。所以，不能够将以满族为主的北方土著民族，世代沿袭已久的家传文化的真情原貌，缮写和记述下来。北方满族等诸民族浩如烟海的民俗古谭，多少年来是靠着各

① 《朱奔妈妈》，系由吉林市乌拉街满族镇韩屯村瓜尔佳氏穆昆关闵秀先生保存下来的满族长篇著名说部故事，说部记述了大量满族的神话和渔猎习俗，生动感人，是研究满族先世女真人（粟末靺鞨）的历史的宝贵资料。

② “德德瞒尼”，系由桦甸县红石水电站刘义老人（刘义外祖父系满族塔他拉氏）讲述的塔他拉氏家族保存下来的满族长篇说部。该说部主要传述兴凯湖一带东海女真创世神话和族源拓荒史。

氏族和各支系依凭家族传袭的习惯法，自行传述和保存下来。新中国成立以来，在党和政府民族政策的关怀与指引下，坚持了对民族文化遗产的抢救措施，使这些鲜为人知、被人遗忘的文化遗存得到大量发掘，极大地丰富了我国文化历史宝库，对于认识、记录、研究和撰写中国北方遥远的疆域史、民族关系史、民族文化史提供弥足珍贵的历史佐证。

二

满族及其先世女真人，自古以来潜心缮写与讴歌氏族“祖史”、“家传”，保存浩瀚的民族文化史料，如此虔诚和钟情，考其源盖出自古代先民对客观寰宇所萌生的自然崇拜（包括动物图腾崇拜）、祖先崇拜观念的原始宗教萨满教的虔诚信仰。这是原始自然生存观念的幼稚反映。人类在生产力极端低下而微薄的状态下，无力抗拒大自然淫威的蹂躏和戕害，软弱无力的人类只能依靠集体的凝聚力量，赢得生存的权利。然而，人类弱小的凝聚力终不能战胜强大的自然力，而更多地则是要依靠虚幻的超自然力，即人们观念中的某些幻想力（即超自然中的神），作为自己精神的向往和慰藉。而在求得精神与物质的抗争中，最重要方法便是用虚幻的神来激励自己的生存意志和顽强不息的抗争能量。这些神祇除有自然神祇、动物神祇（包括图腾神）外，最重要而且数日繁多者便是祖先文化英雄神，即曾与自己朝夕与共、叱咤风云的氏族首领、亲人或祖先，在萨满教祭祀中他们都成为神圣祭坛中的神祇或英雄，逢时虔诚祭拜。在数千年的原始萨满祭礼中，祖先崇拜内容曾为萨满教文化内涵中的最重要环节与内核。祖先崇拜的礼仪与规范，随社会进展、时代推移，愈加繁缛丰富。

萨满教祖先崇拜观念的高扬，是由于人类思维观念中的灵魂观占据了主导地位，认为人死后灵魂永在。萨满教认为，灵魂与常人以不同形态活跃在宇宙空间，与人有同样的喜怒哀乐以及生活需求与嗜好，且具有超自然伟力，可助人亦可祸人。正如恩格斯所讲：“在那个发展阶段绝不是一种安慰，而是一种不可抗拒的命运。”①。人们企慕死去的祖先灵魂，能够荫庇子孙，竭力抚慰亡

① 恩格斯《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》，载《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社1963年版。

灵，供奉它、赞美它，毕恭毕敬，诚惶诚恐，惟恐触怒先灵们而殃及族众。而且萨满教极力崇拜祖灵，亦包括对本氏族历世祖先和英雄神祇（部分瞒爷神祇）赫赫业绩的讴歌与缅怀。正因如此，对祖先神灵的崇拜日益达到登峰造极的炽热程度。马克思在他晚年也很重视萨满教，并就约·拉伯克的文章做了萨满教方面的详细摘录和笔记，并精辟地对萨满祖先崇拜作了深刻的分析，指出“偶像崇拜紧密相关的是那种以祖先崇拜为内容的宗教”①，并指出祖先崇拜在不同程度上流行于所有中印度土著部落中和西伯利亚的人群中，雕刻木像“一代一代地受人供奉”②。满族等崇拜萨满教的北方诸民族与马克思1881年时所写的状况完全相似。满族世代祖先崇拜的“颂祖”、“讲祖”礼俗，承继不衰。其表现模式除通过隆重的萨满祭礼尽情抒发对祖先崇仰之外，最普遍习惯就是祖传父、父传子、子子孙孙口耳相传的家族殷嘱法。“颂祖”即为“缅祖”和“忆祖”，又称“说根子”，勉育子孙深铭创业维艰，承继祖德宗功，继往开来，奋志蹈进，作为祖先崇拜的根本目的和信条，从而在满族先民和后裔族众中形成根深蒂固、矢志不渝的习俗。这种古俗由来已久，早在原始社会母系氏族繁荣期便已出现。满族最早的祖先神是女性本位的母亲神，俗称“妈妈群神”。随着母系氏族社会后期和向父系氏族社会转化，在萨满祭祀中便有不胜枚举的母系神偶，此外还有更多木石等雕镂的父系祖先影像偶体。随之而来的是，产生了众多祈祝祖先功德的神谕、赞美诗文。有些咏唱赞词竟长达一个时辰之久，实际便是最初的祖先神话与颂歌。在萨满祭祀中，满族不少姓氏专有悬祭祖先神影礼仪。届时，萨满和穆昆达们要率族众在跪拜中，依序唱颂各位祖像的非凡业绩。随着社会发展，清乾嘉两朝之后祖先崇拜之风日益隆重，成为满族众姓萨满家祭中神圣内容。更有不少满洲望族，蒙受皇家隆恩，重金恭设祖先家祠，奉祭和宣扬为国创立殊勋的祖先英威。满族仕宦家族萨满家祭除有祭天、祭星、祭佛朵妈妈等例祭外，祭祖礼序亦愈趋繁细：悬祖先神影祭、祖先遗物祭、祖先鸿业缅颂祭、镌刻祖先尊容开光祭（镌刻祭又分石刻、木

① 马克思《约·拉伯克〈文明的起源和人的原始状态〉（1870年伦敦版）一书摘要》，载《马克思恩格斯全集》第45卷，北京：人民出版社1985年版。

② 马克思《约·拉伯克〈文明的起源和人的原始状态〉（1870年伦敦版）一书摘要》。

刻、骨刻、革刻、泥陶刻)。清代满族萨满祭礼中的祖先崇拜，是同现实社会生活紧密相连的。久而久之，各氏族又随历史的前进，赞文逐渐升华成长篇祖先历史佳话和祖先颂歌，不难看出，所有上述敬祖盛举，皆为满族后世民间说部艺术形式发展与传播，培育了丰硕的沃土。可以说，满族说部艺术旺盛的影响力，正是萨满教祖先崇拜观念弘扬和发展的必然结晶，形成北方民族文化史中的一种雄浑壮阔、独有特色，并深受北方诸民族喜闻乐见的重要文学形式。

满族说部艺术形式的诞生，波及面相当广泛，颇具代表性。它影响着包括黑龙江以北、乌苏里江以东所有阿尔泰语系通古斯诸民族。这些民族都有信仰萨满教的文化传承史，讲述古代氏族英雄的传说故事习俗极为遥远，都有一笔笔浩瀚的民族口碑文化财富。所有这些文化遗产对于研究北方民族说部艺术的文化内涵，都很有意义。在荒寒的古代，各族没有文字，世代结绳记事，俗称“说史”、“石谱”、“骨书”、“桦语”，仅在较进化的氏族中才有简易的形象绘画。古人望图生意，唱画讲古，祖祖辈辈口耳相传下来。北方诸民族的古老说唱，都是世代传袭下来的蛮荒古音，封陈着数千年的沧桑经历，倍显其历史文化的价值。在北方诸民族古老的古歌中，至今保存下来许许多多像珍珠一般的优美的演唱艺术形式，为世人称道，像西部草原蒙古族的“好来宝”、大兴安岭鄂伦春族的“莫苏昆”、鄂温克族的“古曲”、赫哲族的“伊玛堪”和“嫁令阔”、达斡尔族的“达奥”等内容，都有对祖先们非凡英雄勋业的纵情讴歌，从而在各族中世代广泛传播。

满族及其先民，从古老年代起便将根植于祖先崇拜观念沃土中哺育而成的说部艺术，亲昵地称谓“乌勒本”（ulabun)，汉译即传或传记之意，也就是“先人的昨天故事”。氏族讲述“乌勒本”，是非常隆重而神圣的，是由族中德高望重的长老、萨满，或是妈妈们讲颂，事先要焚香漱口，祭拜神灵，都不是像平日讲“朱奔”（Juben，意为故事、瞎话）一样姑妄言之、姑妄听之。满族各氏族中，均有自己最精彩的“乌勒本”和讲唱“乌勒本”的名师。各氏族如数家珍，互炫荣耀。阖族上下人等逢年遇节、老人欣逢辰瑞，氏族喜选穆昆达或渔猎首领，青壮男女新婚娶嫁、氏族隆重祭祀或葬礼，都常常伴有在族中唱讲“乌勒本”的盛举。

讲唱“乌勒本”时，要非常肃穆地从西墙上或帐篷中专设的祖先神堂中，

请下用兽皮、鱼骨镶嵌而成的神匣中的石、骨、木、革所绘成的绘画符号——这便是祖先的声音、文字、语言，由谙熟这些神秘符号的满族长老们，任选段节讲唱说部故事。这些符号就是历史的浓缩，深藏着氏族祖先昨日的悲欢离合、喜怒哀乐，常常是一缕缕鬃绳的纽结、一块块骨石的凹凸、一片片兽革的裂隙，都刻述着数不尽的坎坷历程。这便是说部的最古老形态，也叫“古本”、“原本”、“妈妈本”。满族人将这种“妈妈本”尊称“乌勒本特曷”。这种相当古老的说部保存与传播方式，随着社会的发展，氏族中文化人的增多，满族说部的“妈妈本”又开始渐用满文、汉文、汉文标音满文简写提纲，讲述人依凭记忆和提纲，发挥讲唱天赋，形成洋洋巨篇。这些口碑文学巨篇，都是各氏族讲唱人的个人财富，各自缜密珍藏。一些老年说部艺术家，可在氏族中自行遴选弟子或由自己后裔承继传诵。当然，也有些姓氏对神圣的氏族“乌勒本”由氏族穆昆或萨满珍藏，由氏族中指定的讲唱人届时唱讲。讲毕，仍将“乌勒本”传本与祖先神匣共同珍藏在西墙之上，享阖族供祭，以备再用。不过，各氏族间因所处的生活历史不同，对于本氏族传承的说部、祭规各氏族部落都各有自己独有的珍藏礼俗。在北方诸民族中，满族因其历史悠久，在北方民族史的开拓与交融中，成为历史旋涡中的重要成员。从而，满族的说部艺术，备受北方族众的欢迎和青睐。满族的说部，便是在这种饱满热情所植育的沃土下茁壮生长起来的民族花蕾，富有旺盛的青春活力和艺术魅力。

三

满族是一个勤劳勇敢、肯于学习的民族，有种不屈不挠、锲而不舍的奋斗精神，“见贤思齐”，成为各望族自强不息的座右铭。满族传统说部“乌勒本”的内容，依照满族诸姓各氏族家族、部落集团在各自社会历史进程中所经历的不寻常的重大事件，或者氏族的人们在为氏族的发展，女真人为自身的壮大和所控制地域的不断延伸，在民族征战与统一中所付出的惊人业绩和非凡的创举，特别是满族先世女真人，在从挹娄、靺鞨以及创建大金国、后金至清代300余年金戈铁马、风雨沧桑的历史，特别是中国北方远涉外兴安岭、乌第河、库页岛、黑龙江、乌苏里江乃至我国西北诸地区的边疆的开拓史、民族关系史

都参与了不可泯灭的建设与贡献。这些慷慨激昂的经历和辛勤不懈的奋争，一桩桩、一件件详细地记载在各个家族传袭下的口碑说部之中。因此，各个家族均不遗余力地随时积累、记录、采集、撰写本家族的英雄故事，以光耀门楣、激励族人。正因如此，我们20余年来的北方民族调查，发现、记录并征集到众多优美的满族民间说部艺术口传手抄本，恰是有其社会与历史的演进成因的。

吉林省民族文化工作者，自20世纪80年代初以来，在著名历史学家、吉林省社科院佟冬院长的极力倡导和殷切指导之下，“四人帮”刚刚被打倒，在“拨乱反正”、政治气氛乍暖尚寒之际，为重新创立和建设东北民族文化研究基地，在老院长的鼓励下，我们学习延安精神，背起行囊，徒步深入吉林、黑龙江、辽宁的满族聚居的大小村落，同族人同吃、同住、同劳动，在访贫问苦、田野劳动中得到群众的感动和信任。他们从树洞、地窖和墓地中为我们拿出珍藏多年的萨满祭祀神本、宗族谱牒、说部手抄本和满文书籍、笔记、“二人传”唱本等等。除此，还收集了许多往昔的民俗遗物。经过数年锲而不舍地艰苦努力，我们结交了众多淳朴可亲的各民族文化人士，他们是一群在家族中深受族人敬仰的民族文化中坚，是由这些人专心致志地记录、传讲和保存着本家族积存有年的满族说部。他们本人就是满族说部的存藏人，又是本说部的故事唱讲人和传播人。如数家珍般的满族说部在他们的口里，变得那么生动活泼、栩栩如生、脍炙人口。

何玉霖，满族何舍里氏，镶红旗，生于清光绪三十二年（1906年），属马，珲春县马滴达乡人，采访当年，老人已76岁了，是该家族著名大萨满。他的祖先系原住现为俄国沿海边区境内的东海窝稽部锡霍特山麓土著猎民，与当地满族尼玛查氏、那木都鲁氏和恰克拉诸姓氏比邻相居，朝夕渔猎为生，并常远去东海（日本海），深习水性，与父兄潜捕海豹和鲸鱼，制成海豹皮、鲸珠与鱼鳔在内地变换银两谋生，1860年，俄国占领当地后，逃到珲春。何玉霖老人从其爷爷何焗（晚清驻海参崴骁骑校副哨官）处学会唱讲《锡霍特海民血泪录》。这是东海窝稽部家喻户晓的著名的满族说部，原来是用满语和恰克拉方言讲唱，后世又习用汉语讲唱。说部从头至尾以夹叙夹议的形式贯穿通篇，悠扬、慷慨而动听的东海渔歌和赶海长调，使全书倍加引人入胜。讲唱人每次咏唱，都要双手击打镶有铃环的鹿颈骨和海豹皮小鼓伴奏，铿锵悦耳，能

传出数里。听众如醉如痴，常与讲唱者踏歌共舞，一直能够讲唱30余个日夜。故事生动跌宕，讲述了东海窝稽人的古俗、古礼、古祭、古规，特别是记载了东海人的生活、历史、美丽的地理环境、富饶的资源和原始野民海祭、屠宰鱼兽的血祭盛礼。记述了沙俄入侵和“遍山叠白骨”的悲惨的天葬史实，令人听后涕泪满襟。

关铁才，满族瓜尔佳氏，镶黄旗，1984年初春，笔者在黑龙江省绥化镇菜市场认识了一位被观众围得水泄不通的老人，他正在兴致勃勃地用满族古歌卖着青菜。嗓音洪亮、柔韧、悦耳，引起我的注意，我们在卖菜中结交成朋友，后来我到他家一住就是十余天。老人当时已80高龄，伪满时期他当过小学教员，擅书法和丹青画，又粗通满文，他也是一位当地颇有名望的满族著名文化人。他的祖先清康熙朝曾随黑龙江第一任将军萨布素在黑龙江额苏里地方抗击罗刹（俄国）人入侵，战死于黑龙江。他另一位祖先1900年随瑷辉副都统凤翔将军抗俄有功，子孙世享“博什库”俸禄。到关铁才父亲时，便将自己的祖先史经过认真的访问调查，夜以继日地撰写，写成了在绥化一带满族中颇有影响的满族说部《集廷风云传》（又叫《凤翔大人传》），详细地记述了清代著名将领凤翔不平凡的一生和英勇抗俄的经历。1900年沙俄血洗海兰泡和江东64屯，凤翔以3000之兵与俄虎狼之师血战，又与俄军血战北大岭，年已60的凤翔将军横刀立马、身先士卒与俄军鏖战不休，最终呕血数升，壮烈殉国。说部满怀爱国主义激情歌颂这位永不屈服的民族英雄。

关士英，满族瓜尔佳氏，镶蓝旗，永吉县乌拉街镇北兰村人，农民，从小受其祖父的熏陶和培育，他的祖父是著名的关姓家族萨满祭祀的“锅头”（满语“奥姆达”，专门负责调配萨满供品的人），因祭品配制有方，都称他“九香汤”。老人受他祖父的影响自小会说流传在吉林地方的满族著名说部《德青天传》（又称《松水凤楼记》），与当地著名的文化人士赵文金先生、许志达先生、燕德林先生是好友，共同切磋满族说部《姻缘传》《捕龟贡鳇榜》等，在满族民间很有声望。本人又擅歌唱，会踩高跷、翻跟头的特技，人称“关铁嘴”。

傅英仁，满族富察氏，镶黄旗，黑龙江省著名民俗专家、民间故事家，一生坎坷，为民族文化孜孜追求、日夜操劳。为我国北方满族文化的收集、整理、弘扬做出了不可磨灭的贡献。他承继自己的长辈文化遗产，不仅为满族留

下了丰富的神话和传说故事，以及北方民俗史料，而在晚年仍始终坚持学习，搜访民间遗存的民俗古话。他从 20 世纪 80 年代初，同笔者一起，在吉黑两地最先倡导民族文化的抢救。他时常强调，要抓紧时机、不遗余力地趁满族老人逐年谢世之时，全力以赴抓紧抢救、挖掘、征集久已濒危的满族说部艺术文化遗产。我们邀他到吉林省社科院参与文化抢救工作，并奔走在黑龙江、吉林、北京之间，访问全国著名的学者杨堃、王钟翰、秋浦、贾芝、马学良、刘魁立、郎樱、汪玢玲、马昌仪、布尼阿林和浦杰先生等，得到他们的指导和鼓励，抓紧对满族民间说部实施抢救措施。傅英仁先生在吉林省社科院的帮助下，决定整理他从 60 年代当“右派”时，利用劳改之余，就偷偷整理祖传的《老将军八十一件事》，王宏刚先生，人住在宁安，协助他整理说部。他工作之余，又动员昔年的老友关墨卿、隋书金等先生，组织收集、记录散在各地的满族说部和满族民间“玛虎戏”（面具舞）文化遗迹，成果斐然。傅英仁先生与其友在东北各地，收集到满族说部《红罗女》《宁古塔小传》《张坦公外传》《比剑联姻》《金兀术传》（合作）等数十部之多，并首先独立完成了《老将军八十一件事》《金世宗走国》两部说部，仍在日夜忙碌。满族说部能为世人所知，能逐渐走入民族文化的艺术圣殿，为多方人士所认识和青睐，傅老先生有开拓之功，永载北方民族文化史册。

结　语

首先，满族传统说部以其丰厚的历史文化积淀和广泛的社会生活内涵，满族传统说部艺术正如满族诸姓所诚谨认识到的：说部就是一定时期的社会史、氏族史、家族史。它既包括了一定民族的原始创世神话，又以大量内容揭示满族等北方诸民族世代于荒寒漠北开疆创业、繁衍人类、播种文明辉煌灿烂的开拓史。不夸张地讲，满族说部艺术，是北方民族生存和生活的百科全书，是人类知识的地理通、万宝囊。说部囊括着天文地理、星象更移、航海行舟、生物机理、鸟兽殖趣、地动卜测、筑巢穴屋、御雪避寒、医药祛病、子嗣永健。此外，说部还用极细腻而生动的故事规劝献身利人、和睦亲族、济困扶危等道德规范，都能在说部中得到聪睿的答案。满族说部中有众多鲜为人知的历史史实

和陈述，在一定意义上讲丰富了我国北方历史文献记载，甚至在某些历史事件的细节上，起到了匡正历史和弥补偏颇与不足的作用。在往昔，满族及其先民在数千年来的愚昧、迷茫的社会生存中，将本氏族所传承下来的说部，并未看成是说科打诨、简单的生活余兴，而是非常崇敬地视为培育儿孙的氏族课本和祖训遗规。说部话本都与西墙上祖宗的宗谱供放在一起，不准闲人染指，奉为神明，倍加崇仰。并且，逢年节奠酒焚香供奉，珍藏永祀。当然，有些满族说部随着年代的久远，已经深入各族人心，脱离开氏族的藩篱，成为各族文化共有的传世珍品。即使如此，也有固定的师徒传承关系，并有诸多讲述、珍藏、传播的禁忌。

其二，一定上层建筑的文化艺术，都是植生于特定的社会生产经济和生产关系条件下形成并完善的。满族说部艺术严格说来，它是满族及其先世女真人往昔世代社会生产、生活的历史缩影和生存轨迹。随着社会生产生活的不断发展，满族说部艺术经过了千百年来的历史沧桑，也在不断地发生、发展着，并且形成了为世人瞩目的洋洋巨篇。特别是清末以来，满族的社会历史已经发生了地覆天翻的变化，满语已经废弃，满族古老的习俗已经发生了重大的改革与变化，尤其是在与强大的汉文化的长期交融、互渗与学习影响之中，满族的原始文化现象日益淡化与消失。在不可抗拒的自然法则面前，熟悉往昔满族氏族时期古老生活习俗的老一代满族长者，正在逐年谢世。这就必然地将满族古老的原始文化遗存和丰富多彩生产生活经验与技艺，随老人的溘然长逝而带入坟墓，为中华民族的文化遗产造成不可弥补的损失。经我们 20 余年来的满族说部的挖掘抢救实践说明，已有 20 余位德高望重的满族文化知情人去世，而将一些名传遐迩的满族说部，未能得到及时地抢救和记录，想来内疚甚甚！吉林乌拉街满族镇旧街村满族著名民俗专家赵文金老人，是我们多年的知己，惜因病永逝，将吉林乌拉街打牲衙门传承 200 余载的满族说部《鳇鱼贡传奇》未能抢救下来；永吉县满族著名文化人士、小学校长胡达千先生，多年来为抢救民族文化，相互鼓励，同甘共苦，他一生收集了《韩登举小传》《傅殿臣外传》《关东贡虎记》等长篇满族说部和汉族话本，只可惜仅留下《傅殿臣外传》，余部在他病逝时遗留卧榻，成为终生的长恨；黑龙江省瑷辉县满族著名文化人、中学教师徐昶兴先生家传的《秋亭大人归葬记》（《金镛遗闻》），因重患

早逝，未能传世下来。其他，诸如《大清图们江出海纪实》《女真谱评》《北海地舆记》（《鄂霍茨克海祭》）等重要说部，只留下了部分内容或仅佚书名，可叹内容无从稽考。满族说部的古文化，它是满族往昔历史的见证，它对于我国清史研究、民族史研究、疆域史的研究，乃至于人文学、文艺学、原始宗教学、民俗学的研究都是十分弥足珍贵的难得资料。满族说部当前在民间并没有完全消失。它仍有广泛的遗存，只要我们坚守一个坚定不移的信念：守望民间文学遗产，抓紧抢救正将不复存在的民族文化遗存。非常紧迫，不可松怠，是我们民族文化工作者在今后一段很长的时期内，时刻都应牢记和长抓不懈的首要任务。

最后，大量的调查实践证实，珍贵的满族民间长篇说部，大多数都保存在年过古稀的满族文化耆老手中。他们是民族文化瑰宝的守护神、哺育者和传播人。他们像园丁一样精心的浇灌和护理着民族艺术之花。在早年极“左”思潮的干扰下，不少的民族文化人遭到了不应有的坎坷的境遇，今天，在建设先进的社会主义文化氛围中，我们应满怀热情地关心文化老人，体贴他们的冷暖，理解与辅助解决他们生活中的各种疾苦和困难，爱护民族文化人，保护民族文化人。他们久经历史的沧桑，有渊博的往昔生活经验和资历，最熟悉说部的文化内涵和深沉的思维理念。我们应当设法多给他们创造良好的条件和舒适的工作环境，使他们焕发青春的活力，在有限的时光中，为更好地繁荣祖国文化做出更多的贡献。

（本文原名《再论满族传统说部艺术“乌勒本”》，原载《东北史地》2003年第1期）

作者简介

富育光：满族，吉林省民族研究所研究员，长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心名誉主任，主要从事中国满族等北方少数民族文化整理与研究工作。

论满族说部

周惠泉

英雄大传、英雄史诗满族说部，作为国家级非物质文化遗产的代表作，正在引起文化界学术界的热情关注。而满族及其先世肃慎、挹娄、勿吉、靺鞨、女真，在中华民族的历史上是一个数度走向辉煌、两度入主中原的伟大民族，为中华五千年少数民族的历史所仅见。说部这一艺术形式，乃是满族以及包括女真人在内的满族先民的彪炳史册的可贵创造，是这个伟大民族的民族精神、民族智慧升华的结晶，内涵可谓博大精深，极其丰富。由于它产生于游牧文明的纵深地带，其中饱含着我国北方民族威武有加、健勇无比的珍贵元素，为中国文学北雄南秀、异彩纷呈的多元一体格局注入了新的活力、新的气象。满族说部通过口头传承涵养孕育、勃发崛起，当之无愧地代表着满族及其先民口头文学的最高成就，堪称中国文学百花园中灿烂夺目的一朵奇葩。

一、满族说部的渊源与缘起

满族作为我国北方阿尔泰语系——通古斯语族的重要民族，其历史可谓十分悠久。3000 多年以前的肃慎，是满族的原始先民，他们生活在长白山以北

和松花江中上游、牡丹江流域的广阔地区，从舜禹时代即与中原有了联系。战国以后，肃慎改称挹娄，以后又陆续改称勿吉、靺鞨、女真。其中粟末于唐朝时曾经在松花江上游、长白山北麓即今吉林敦化、黑龙江宁安一带建立渤海地方政权。而女真人则在辽、宋、金激烈复杂的冲突矛盾中崛起塞北、雄视天下，灭辽驱宋、入主中原，对于中华民族的发展壮大厥功甚伟。满族则是以建州女真、海西女真为主，在明代形成的新的民族共同体。他们步武其先民女真人的后尘挥师入关，进而一统天下，开创了我国有史以来多民族国家空前巩固稳定的历史局面。其领土"东极三姓所属库页岛，西极新疆至于葱岭，南极广东琼州之崖山"①，基本上奠定了中国近现代的版图疆域。

据口碑资料和文献资料可知，满族的先民有着十分丰富的口头文学传统。例如，著名的满族创世神话《天宫大战》，当即来自满族先民的口传心授。特别是女真时期以来，民间口头文学得到了更充分的发展，从而非常难得地为满族说部留下了极其深厚的文化积淀。满族及其先民正是通过"说史"、"颂唱根子"的活动，将"民族文化记忆"熔铸为无比生动的口头文学、包括千姿百态的说部艺术。在目前已经抢救采集、记录整理的满族说部中，超过1/3的作品与满族先民女真人的杰出人物密切相关。如《忠烈罕王遗事》《苏木夫人传》《金世宗走国》《女真谱评》等，即颇有代表性。这些作品讲述传扬的女真完颜部叱咤风云英雄人物的光辉业绩，当主要来自女真完颜部的口头传承。而说部作品中的一个热点人物——历史上号称"北方小尧舜"的金世宗完颜雍，不仅在有金一代开创了"大定明昌"的鼎盛局面，而且异常珍视女真族的固有文化，对于保护满族先民的非物质文化遗产做出了重要贡献。由于完颜雍的不懈鼓吹和积极推动，女真文化得以更好地保存、延续和发扬光大，从而滋养和哺育了满族文化。据《金史·世宗纪》载，完颜雍为了防止子孙后代忘本，保持女真人淳朴敦厚之风，一再提倡民族精神、民族品格和民族习俗。② 例如大定十一年（1171年）十一月完颜雍临幸东宫时，曾告诫皇太子："吾儿在储贰之位，朕为汝措天下，当无复有经营之事。汝唯无忘祖宗淳厚之风，以勤修道德

① 《清史稿·地理志》。

② 《金史》卷六《世宗》上、《金史》卷七《世宗》中。

为孝，明信赏罚为治而已……唐太宗有道之君，而谓其子高宗曰：‘尔于李勣无恩，今以事出之；我死，宜即授以仆射，彼必致死力矣。’君人者，焉用伪为！受恩于父，安有忘报于子者乎！朕御臣下，惟以诚实耳。”① 完颜雍提倡的女真民族诚信无欺的可贵品格与可贵精神，于此可见一斑。为了求本寻根，早在大定十三年（1173 年）完颜雍即有意从京城中都（今北京）回访女真完颜部发祥地会宁府（今黑龙江阿城南白城），以追寻女真族的民族精神和非物质文化遗产。据《金史》记载，大定十三年三月乙卯，上谓宰臣曰：“会宁乃国家兴王之地，自海陵迁都永安（今北京），女直人寖忘旧风。朕时尝见女直风俗，迄今不忘。今之燕饮言乐，皆习汉风，盖以备礼也，非朕心所好。东宫不知女直风俗，第以朕故，犹尚存之。恐异时一变此风，非长久之计。甚欲一至会宁，使子孙得见旧俗，庶几习效之。”② 完颜雍在内心酝酿、发酵已久的这一夙愿，终于在 11 年后的大定二十四年（1184 年）三月付诸实施，并驻跸将近一年之久。金世宗此次巡幸女真故地，《金史·世宗纪》《金史·乐志》均有翔实的记载。《金史·乐志》称：

“（大定）二十五年四月，幸上京，宴宗室于皇武殿，饮酒乐，上谕之曰：‘今日甚欲成醉，此乐不易得也。昔汉高祖过故乡，与父老欢饮，击筑而歌，令诸儿和之。彼起布衣，尚且如是，况我祖宗世有此土，今天下一统，朕巡幸至此，何不乐饮。’于时宗室妇女起舞，进酒毕，群臣故老起舞，上曰：‘吾来故乡数月矣，今回期已近，未尝有一人歌本曲者，汝曹来前，吾为汝歌。’乃命宗室子叙坐殿下者皆上殿，面听上歌。曲道祖宗创业艰难，及所以继述之意。上既自歌，至慨想祖宗、音容如睹之语，悲感不复能成声，歌毕泣下数行。右丞相元忠暨群臣宗戚捧觞上寿，皆称万岁。于是诸老人更歌本曲，如私家相会，畅然欢洽。上复续调歌曲，留坐一更，极欢而罢。”③

---

① 《金史》卷六《世宗》上。
② 《金史》卷七《世宗》中。
③ 《金史》卷三十九《乐》上。

这种颂唱宣扬祖宗辉煌业绩的古老传统，由于完颜雍作为一代英主以身作则、亲自实践，当已跨越历史的风云而垂范子孙后世，为满族以说部的艺术形式求本寻根、追念祖先树立了楷模。满族说部正是继承了满族先民口头文学和非物质文化的优良传统，从而创造了气势恢宏、篇幅浩瀚的说部艺术，形成饱含天籁真趣、生机活力的原生态作品。

二、满族说部的价值与意义

满族说部作为“口头非物质文化遗产”代表作的出现，对于中国文学的学科建设有着巨大的现实意义和深远的历史意义。中国文学的内涵原本博大精深、无比丰富，其中既包括书面文学，也包括口头文学；既包括汉族文学，也包括少数民族文学。但是以往的文学史著作基本上属于汉民族的书面文学史，少数民族文学、特别是少数民族口头文学长期以来备受轻视和冷落。而满族说部可谓兼具口头文学和少数民族文学的双重品格，因而对于21世纪构筑中国文学史的完备框架和创新体系十分珍贵、非常重要。满族说部21世纪伊始在全球保护非物质文化遗产的热潮中骤然崛起、闪亮登场，将推动中国文学史的内涵和架构与时俱进地呈现书面文学与口头文学兼备、汉民族文学和少数民族文学并重的新的发展趋势；与此同时，由于满族说部具有文艺学、历史学、民族学、民俗学、宗教学等多方面的价值，其抢救和研究还将为保持人类文化的多样性做出重要贡献。

口承传统与书写传统的关系，自古以来就是一个引人注目的问题。诞生于2000年以前的儒家经典《周易》一书，即有“书不尽言，言不尽意”① 的说法，指的是文字与语言难以完整准确地表达思想，实际上已经开始接触到口承与书写关系这个十分微妙的问题。此后魏晋玄学家关于“言”、“意”关系的不同认识，虽然忽略了“书不尽言”的一面，而对于“言不尽意”的命题却引发了三国魏荀粲、西晋欧阳建等人所进行的为后世文人学士津津乐道的针锋相对的热烈讨论。东晋诗人陶潜《饮酒》诗所谓“此中有真意，欲辨已忘言”

① 《易·系辞上》。

的诗句则是对“言不尽意”所作的形象化的传神描述。与我国不同的是，欧美等西方学术界关注的热点，则与中国的玄学家有所不同，主要侧重于“书、言之辨”，而不在“言、意之辨”。从上个世纪60年代起，他们即对“口承—书写”的关系进行了更为广泛、更为尖锐的论辨。美国古典学学者米尔曼·帕里（1902—1935年）和他的学生阿尔伯特·洛德（1912—1991年）从20世纪30年代开始初创，以后渐趋完善的“帕里—洛德理论”即“口头程式理论”，是通过对口传史诗的解读以及相关的田野作业而创立的口头传统理论。这一理论主要形成于对千百年来争论不休的“荷马之谜”的创造性探索。帕里、洛德师生从分析已经由文字固定下来的荷马史诗《伊利亚特》和《奥德赛》的文本入手，接着又深入前南斯拉夫民间就活态口传史诗进行田野调查，以便对自己的原创性发现加以验证，从而完成了这一重大理论的建树。目前口头程式理论已经传遍世界的各个角落，在100多种语言口头传统的研究中得到运用。由于帕里、洛德的理论贡献，则使口承传统具备了较为周严的学科体系特征。帕里、洛德师生是通过把口头诗歌的概念应用于荷马史诗文本大量程式化用语的分析归纳、破译研究，揭示了口传史诗的口述性叙事特点和独特的诗学法则，将荷马史诗的诞生推回到文字出现以前的口述时代，对于以往古典学学者的思维定式和僵化观念发起了石破天惊的猛烈冲击，尤其令这些学者瞠目结舌的是，在西方古典文学中一直享有崇高地位并辉耀千古的伟大诗人荷马，竟会是一个目不识丁、流浪行吟的民间艺人！

实际上民间口头文学，包括各民族的英雄传说、英雄史诗是文学宝库中非常珍贵的一部分，它们对于作家书面文学产生过深远的影响，为古今中外文学的健康发展提供了取之不尽、用之不竭的灵感触媒和力量源泉。回顾人类文明发展的历史可以看出，书写的传统与口承的传统均为人类宝贵的信息交流、信息传播手段，由于二者载体的不同，从而形成了两极间的谱系关系；只有历时性的书写和即时性的口述相辅相成、并行不悖，人类无比丰富的信息交流与信息传播才能呈现绚丽多姿、色彩斑斓的人文知识光谱。文字的出现是人类的巨大进步，作为书写符号的文字固然可以使人类的文明成果超越时空、传之久远；不过由于“书不尽言，言不尽意”而存在的文字同语言的微妙差距，也使人类古老文明与早期文献的原初语境、鲜活元素疏离隔膜，从而在古典文本中

必不可免地丢掉某些稍纵即逝难以再现的灵光神韵、天籁真趣。由于包括文学界在内的学术文化界长期以来仅仅重视同书写相关的精英文化，忽视同口承相关的民间文化，而口头和非物质文化遗产又往往具有不可再生的性质，传承的链条一旦断裂，势必造成人类文化财富不可挽回、无法弥补的损失，所以口承传统尤其需要善加保护。特别是20世纪后期，在经济全球化和社会生活现代化汹涌澎湃的大潮中，数字化时代的到来使主流文化、大众文化凭借先进的科学技术手段以前所未有的冲击力轻而易举地独霸文化市场，民间口头非物质文化遗产面临空前严峻的生存危机。为了抢救、保护非物质文化遗产，作为全球组织的联合国教科文组织，通过了一系列国际公约、宪章和建议案等，为保护非物质文化遗产发挥了重要作用。从1989年11月第25届教科文组织大会通过《保护民间创作建议案》，到2003年10月第32届教科文组织大会通过《保护非物质文化遗产公约》，短短十几年间出台了一系列重要文件，使非物质文化遗产保护的国际准则得到了极大的发展与完善。而满族说部正是在这一大背景之下于2006年5月经国务院批准进入我国第一批非物质文化遗产名录的。满族说部在口头文学与书面文学互动互补、少数民族文学与汉族文学相激相融中彰显于世、受到瞩目，必将极大地提升民间口头文学在中国文学史上不可或缺、日显重要的突出地位，有力地推动中国文学史的架构，实现由场域狭小、内涵单一的传统模式向视野开阔、多维多元的科学体系的转型与跨越；与此同时，满族说部的挖掘采集和探索解读，其意义还将远远超出文学学科本身，使包括文学研究在内的学术研究格局和定制由单纯关注书写传统而转为书写—口承传统兼而有之的重大改变。

三、满族说部的内涵与分类

满族说部的称谓，源自满语“乌勒本”，译作汉语当为“传”、“传记”之意；由于清朝中后期满语渐废，便改用“满族说部”或“英雄传”的名称。与之相应的，讲唱说部也大多运用汉语，偶尔夹杂某些满语成份。满族说部的艺术形式，经历了一个由简到繁、由短到长的发展过程。最初主要在氏族内部口传心授，满族日常生活中须臾不可离开的一缕缕鬃绳的纽结、一块块骨石的

凹凸、一片片兽革的裂隙，都刻述着氏族内部数不尽的非凡经历和英雄壮举，从而形成了说部最古老的形态。

说部艺术形式具有完整的故事情节和生动的人物形象，说唱结合，以说为主，有时也伴有讲唱者模拟说部中人物动作的生动表演。满族民间俗语所谓“要有金子一样的嘴”，乃是对于擅长讲唱口头文学和说部作品的代表性传承人最大的褒奖和最高的夸赞。就氏族而言，讲唱说部并非单纯的娱乐和消遣，而是追念氏族先人业绩、传承“民族文化记忆”的最好行动。因而讲述的过程被阖族看成神圣而隆重之举，往往由族中德高望重的长者或萨满讲唱。开始之前要焚香漱口、祭拜神灵，而后虔诚讲唱，气氛神圣肃穆。听众则要严分辈分，谦恭有序。可见满族的“讲祖”、“颂祖”活动同氏族内部的祭祖习俗密切相关，乃是满族传统文化中最稳定的因素，承载着氏族对自然、社会的认识和对祖先、英雄的崇拜。经过漫长的发展过程，久而久之赞语颂文终于演变和升华为篇幅浩瀚、雄浑壮阔的说部艺术，把北方民族口头长篇叙事文学推进到新的境界。满族说部具有极其丰厚的历史文化积淀和十分广泛的社会生活内涵，乃是满族及其先世社会史、氏族史、家庭史的浓缩与剪影，属于民族精神、民族智慧无比丰富的载体。由于其中蕴含着博大精深的知识体系，因而堪称北方民族生活的百科全书。

据近年来我国的民间文化工作者通过田野作业的初步掌握，满族说部就内容看大致包括以下四种类型。

第一类为窝车库乌勒本，俗称“神龛上的传说”。这类说部主要来源于各姓满族珍藏的萨满神谕、萨满记忆。如黑龙江瑷辉地区流传的《尼山萨满》《西林大萨满》《恩切布库》和黑水女真人的创世神话《天宫大战》、东海女真人的创世史诗《乌布西奔妈妈》等，便是典型代表。其中《天宫大战》是有关满族原始先民开拓北疆、繁衍人类的英雄神话，作品歌颂了三百女神与恶魔的鏖战，反映了满族原始先民通过与自然、与社会的拼搏抗争，而达到天与人和谐、人与人和谐的波澜壮阔的曲折经历。作品堪称人类神话中魅力四射的珍奇瑰宝，完全可以同世界上最著名的神话相媲美。流传在乌苏里江以东锡霍特山麓的创世史诗《乌布西奔妈妈》原为满语韵文，可诵可唱，表现的是部落时代的战争风云，从形式和内容看都属于地地道道的萨满英雄史诗。史诗的主线

是以能够未卜先知的东海哑女成长为英名盖世的女萨满，经过打拼奋斗，征讨四方，终于成为七百噶珊（部落）的首领。最后部落强大了，人民幸福了，无忧无虑、和谐和顺的局面形成了，由必然王国向自由王国的飞跃实现了；而乌布西奔妈妈却为此熬尽心血，付出了终生的代价，最后满意地合上明亮的双眼。但是在北方民族人民的心目中，乌布西奔妈妈是永远不死的，至今仍然在活态的口碑中流传。

第二类为包衣乌勒本，即家族传、家族史。这方面的说部在满族诸姓家族中至今时有发现。比如吉林省长春市赵姓家族的《扈伦传奇》，黑龙江双城马亚川承袭的《女真谱评》《海宁南迁传》，黑龙江瑷辉富氏家族的《顺康秘录》《秋亭大人归葬记》《东海沉冤录》，黑龙江宁安富英仁传承的《东海窝集传》等。其中《东海窝集传》乃是流传于黑龙江宁安深山老林中的窝集人的作品。“窝集”为满语“稠密森林地带”的意思，而窝集人即野人女真。所谓“野人女真”，是生活在原始森林中即大山深处的“林中之人”。宁安地区四周环山，中间属河谷平原，与外界相对隔离的特殊地理环境为满族说部的保存流传提供了得天独厚的条件，也使《东海窝集传》成为满族说部中具有原始活力的代表性作品，堪称研究满族原始思维及其审美观念的活化石。

第三类为巴图鲁乌勒本，即英雄传。这部分作品的内容十分丰富，可以分做两大类，一是真人真事的传述，二是传说人物的演义。前者如黑龙江宁安地区富察氏后裔傅英仁承袭讲述的《萨大人传》，以及《两世罕王传》（又名《漠北精英传》）、《双钩记》（又名《窦氏家传》）、《金兀□传》《忠烈罕王遗事》《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》《熬拜巴图鲁》《松水凤楼传》《黑水英豪传》等；后者如《乌拉国佚史》《佟春秀传奇》等。其中《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》记录了清朝开国皇帝努尔哈赤家族通过与蒙古贵族联姻、团结蒙古族共同建设大清王朝的历史故事，反映了各民族你中有我、我中有你和共生共存、互动互补的发展过程，为中华民族的多元一体格局谱写了一曲响彻云霄的赞歌。整个作品情节曲折，引人入胜，达到了颇高的艺术水准。

第四类为给孙乌春乌勒本，即说唱传奇。这些说部主要歌颂各氏族流传已久的英雄人物。如著名的爱情传说《红罗女》及其不同传本《比剑联姻》《红罗女三打契丹》，表现图们江守航江神的《图们玛发》以及护佑福祉的《关玛

发传奇》，地方风物传奇《巴拉铁头传》《白花公主传》，满族民间长篇说唱《姻缘传》《莉坤珠逃婚记》《依尔哈木克》《得布达利》等。《红罗女》流传在黑龙江省镜泊湖附近地区，其变体《比剑联姻》《红罗女三打契丹》则流传在黑龙江省牡丹江一带，而在吉林省东部的敦化等地区又有《银鬃白马》《红罗绿罗》的不同传本。上述同一母题而变体纷呈的状况，属于民间口头文学通常所说的“变异性”。满族说部作为口耳相传的民间文学形式，在不同的时间和空间上动态地传承着，因而带有立体性的三维空间、甚至四维空间的特点是不奇怪的。正如美国学者阿尔伯特·洛德在其“口头程式理论”的经典性著作《故事的歌手》一书中所深刻指出的：“每一次表演都是单独的歌，每一次表演都是独一无二的，每一次表演都带有歌手的标记。”① 在同一母题中经常出现异文，这是民间口头文学同作家书面文学创作方式的根本区别所在，也是民间口头文学永不衰竭的活力所在。

四、满族说部的抢救与保护

作为列入国家级名录的非物质文化遗产，满族说部是20世纪80年代我国的民间文化工作者在满族聚居区通过田野调查发现的口传叙事性长篇说唱文学。据初步掌握，目前尚有30余部说部作品存在于满族民间，已经记录整理的仅有11部。由于满族说部是通过口耳相传的方式传承的，因而传承人对于说部作品的活态保存十分重要。但是在20世纪80年代初的田野作业中得知，这些传承人多为年过六旬的老人，当时尚有20余位健在。2002年黑龙江省东吴县沿江乡四季屯78岁高龄的何世环老人，还能用流利的满语讲唱《尼山萨满》，不过其他传承人都用汉语讲唱。自20世纪80年代以后至本世纪初，满族说部的传承人已有十七八位相继谢世，濒危状况相当严重。立即采取措施迅速抢救、有效保护这份珍贵的民族民间文化遗产，已经迫在眉睫、刻不容缓。

文化遗产是人类的祖先留给子孙后代的宝贵财富，具有不可再生的性质，一旦损毁或失传，必将造成文化财富无法弥补、不可挽回的损失。对于已经列

① 《故事的歌手》，北京：中华书局2004年版，第5页。

入国家名录的非物质文化遗产，应该怎么有效进行保护？这是一个必须认真面对、妥善解决的新的课题，不论在国内还是国外都没有现成经验可循。非物质文化遗产同摸得着、看得见、有着具体形态的物质文化遗产不同，它是人类历史发展中各个族群生活方式乃至情感、智慧的活的载体，保留着各民族特有的心理结构、思维方式和审美观念，为各民族精神血脉之所系。要想切实保护这类口传心授的非物质文化遗产，必须在理论与实践的结合上加大探索的力度。通过总结人类保护非物质文化遗产的实践可以看出，保护的方式大体说来不外两种，即静态保护和动态保护。前者是以往保护工作惯用的方式，后者是国内外着力攻坚的新的方法。我们认为，口头文学属于集体创作，凝聚着民间的集体智慧，承载着千百年来形成的道德观念、精神需求、价值体系，具有潜移默化的法约性，构成一种无形的行为规范，对于子孙后代的行为方式不乏引导作用。有鉴于此，口头非物质文化遗产应该以一种自然的形态生存，最理想的保护方式就是使其继续存活于人们的日常生活当中，传承于人们的口耳之间，也就是俗语所说的“活鱼还要水中看。”但是，在我们国内对于非物质文化遗产的动态保护刚刚起步，亟需在具体操作中发扬首创精神，摸索可行的做法、探寻成功的经验。为了在满族说部的保护中实现这一目标，必须创造两个条件，一是要有动态传承的适当环境，二是要有动态传承的后继传人。应该按《国家“十一五”时期文化发展纲要》的精神，尽快创立满族说部的文化生态保护区，以便为满族说部的口头传承和持续性保护提供宽松的生存环境；与此同时，还应加大对满族说部代表性传承人的保护力度，提供切实有利的条件保证满族说部能够以师带徒活态传承。

除了动态保护的原则以外，静态保护的原则也是不可偏废的。新的发展时期以来，由文化部、国家民委和中国民间文艺家协会联合发起的“十部中国民族民间文艺集成志书”的编纂工作取得了可喜的成绩，成为我们国家对口头非物质文化遗产进行全面普查、及时抢救、系统整理的一次最为壮观的文化工程。仅以民间文学为例，从 1984—1990 年，全国约有 200 余万基层文化工作者参加普查工作，搜集民间故事 184 万篇，民间歌谣 302 万首，民间谚语 478 万条，总字数超过 40 个亿，将许多处于濒危状态的口头非物质文化遗产以文字记录的方式成功地抢救下来。至于对满族说部的静态保护工作，到目前为止

文字记录的成绩也相当可观，已经抢救记录正在整理成文的11部说部作品其篇幅已达600万言之巨。就口头非物质文化遗产、包括满族说部的保护方式而言，随着科学技术的进步与互联网的发展，在语言、文字、图像共同传递信息的所谓“读图时代”，静态保护也要有所创新。应该把录像、录音、摄像引入保护工作的始终，对于满族说部进行立体的记录，以便完整而恒久地保留其活态存在情况下的原真性面貌。

满族说部在20世纪末的崛起，是人类文化史上的重大发现，给多元一体、气象万千的中华文化增添了无限的光彩。非物质文化遗产学在新的世纪的确立，已经把口传文化推向历史的前台，使其在人类发展进程中不可或缺的巨大作用彰显于世，备受瞩目。长期以来，对于判定人类文明的标准一般都把文字的出现和运用作为必不可少的条件，实际上“民族文化记忆”通过口传心授进行积累与传播乃是一个不争的事实，从而使人们对于人类口头非物质文化遗产不能不刮目相看。以说部作品为代表的满族口头文学传统，不仅可以极大地补充和丰富中国文学史的深刻内涵，也必将把多维多元的中化文明提升到新的发展阶段。

作者简介

周惠泉：吉林省社会科学院研究员，主要从事辽金元文学、北方民族文化研究。

《窝车库乌勒本》辨析

高荷红

目前，我们所知道的“窝车库乌勒本”是作为满族说部的一类，但是与此相关的概念还有神本子、神谕、神歌、神话等，它们之间有何关联，笔者将逐一分析。

一、与“窝车库乌勒本”有关的概念

萨满神歌（抑或称为萨满歌、神歌）、神本子、神谕中都有神话的内容，这些神话的讲述大多是在萨满祭祀时完成的。满族神话有广义和狭义之分，广义论之代表为富育光，他认为“满族神话的源流恰恰应该追溯到满族先世——女真祖先所创造和流传下来的神话遗产。满族神话正是满族先世神话的承继和延续……满族神话就是满族先世神话。满族神话的广义内涵，系指女真时期流传下来的北方民族神话。而且其具体含义则应是包括了北方诸民族在内的通古斯语族所延续、传承、保留下来的诸神神话。因而可以说，满族神话其外延是很广阔的。包容了北方神话的源流与演化。”① 狭义的满族神话，指满族及其

① 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社 1990 年版，第 194—195 页。

先世神话，包括零星出版的神话集子和各种《满族故事选》中见到的神话，以及作为神话集出版的乌拉熙春搜集翻译整理的《满族古神话》、傅英仁讲述的《满族神话故事》和《傅英仁满族萨满神话》、马亚川讲述的《女真萨满神话》等。关于满族神化的研究成果可见富育光的《萨满教与神话》与富育光和王宏刚合著的《萨满教女神》；关于满族神话研究的论文也不少。本文提到的神话为狭义的满族神话。

萨满神歌是歌、舞、乐一体的艺术形式，它包括祝辞、祷词和神词。广义来讲，神歌还包括开天辟地、万物起源、民族溯源以及各种神灵的故事。广义的神歌其实包含了神话的主要内容。而神本子是满族民间的称呼，它记述了萨满神歌、神灵、祭祀仪式，乃至本氏族、部落的神话传说。在此，前辈学者认为神歌、神本子在内容上有相同的地方。如富育光认为神谕就是神本子，“神谕满语叫渥车库乌勒奔，意为神龛上的传说。神谕自有文字记载以来，常称之为比特合本子。比特合，满语书意，本子为汉语，这是一个满汉合璧词，也就是人们所说的神本子，也称神谕、古谕。”① 神本子与神谕有密切的关系，满族神本子源于满族口传神谕，后者是前者的基础，神本子是口传神谕的发展形态。神本子主要记述人们应遵从的行为规范，如祭仪、祭种、祭时、祭器、禁忌、卜择等，关于精神信仰方面的记载极为简略。神谕的内容包括创世神话、宇宙神话，族源族史，还包括萨满教起源故事，本姓萨满故事等。②

笔者认为神歌是历代萨满祭祀表演的“音声文本”，神本子就是萨满祭祀时依仗的“文字文本”。满族神话的范畴比神歌、神本子、神谕更为广泛；在表现形式上神歌主要是韵体的，神本子散韵都有，神谕主要是散体的叙事。

“渥车库乌勒奔”即 w eceku ulabun，在前人的著述中还将其称为“乌车姑乌勒本”或“窝车库乌勒本”。1990 年富育光在其著作《萨满教和神话》中将“乌车姑乌勒本”特指《天宫大战》故事，“乌车姑”实为神位、神板、神龛之意。“乌车姑乌勒本”即“神龛上的故事”，也就是萨满教原始神话。③ 毫无疑

① 富育光、孟慧英《满族萨满教研究》，北京大学出版社 1991 年版，第 133 页。

② 高荷红《石姓萨满神歌研究——〈满族萨满神歌译注〉中程式与仪式的分析》，中国社会科学院研究生院硕士学位论文 2003 年，第 6 页。

③ 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社 1990 年版。

问，“乌车姑”和“窝车库”同义，在民众中所指为《天宫大战》。“窝车库乌勒本”主要存放于神龛上，一般比较短小，全部讲完短则不足一小时，长则几天。

二、“窝车库乌勒本”的界定

“窝车库乌勒本”是满族说部中重要一类，现在，“乌勒本”和满族说部经常混在一起使用，谈到具体的文本时，或为“乌勒本”或为满族说部。笔者认为：满族说部沿袭了满族“讲祖”习俗，是“乌勒本”在现代社会的发展，它既保留了“乌勒本”的核心内容，又有现代的变异。最初在氏族内部以血缘传承为主，后渐渐地以一个地域为核心加以传承。涉及内容广泛，包括满族各氏族祖先的历史、著名英雄人物的业绩、氏族的兴亡发轫及萨满教仪式、婚丧礼仪、天祭海祭等；篇幅简繁不等，少则几千字，多则几十万字；原为满族民众用满语讲唱，现多用汉语以说为主；以神话、传说、民间故事、史诗、长篇叙事诗等方式被民众保留下来，是韵散结合的综合性口头艺术。

富育光按照满族说部的形式和内容将“乌勒本”分为四类：“窝车库乌勒本”、“包衣乌勒本”、“巴图鲁乌勒本”和“给孙乌春乌勒本”。①《天宫大战》《乌布西奔妈妈》《恩切布库》《西林色夫》和《尼山萨满》等几部作品被归入“窝车库乌勒本”之中。富育光通过不间断地搜集资料，在《天宫大战》之外加入了其他四部。目前，很多学者都接受了富育光的分类标准，在其著作、论文中都采用了富育光的观点。

“窝车库乌勒本”指“神龛上的故事”，神圣性自不待言，那么它等同于神话吗？本文将以传统的民间文学的分类标准对其加以辨析。

“窝车库乌勒本”篇幅都比较短小，《尼山萨满》因其异文较多，从几千字到两万字不等；《乌布西奔妈妈》中“引曲”、“头歌”、“创世歌”、“哑女的歌”、“古德玛发的歌”、“女海魔们战舞歌”、“找啊，找太阳神的歌”、“德里给奥姆女神迎回乌布西奔”、“德烟阿林不息的鲸鼓声”、“尾歌”共 6213 行，一共 57000 字；《恩切布库》分为“序歌”、“火山之歌”、“光耀的经历”、

---

① 富育光《栉风沐雨二十年——浅谈满族传统说部艺术“乌勒本”》，2005 年 7 月 13 日在北京吉林大厦召开的“满族传统说部阶段性成果鉴定暨研讨会”上的发言。

“恩切布库女神被野人们拥戴为头位达妈妈（乌朱扎兰妈妈）”、“恩切布库女神率领舒克都哩艾曼开拓新天地”、“恩切布库女神传下了婚规和籽种”、“恩切布库女神创制约法”，“违者遭神谴”、“恩切布库女神索求长生之药”，“魂归天国”，共4507行，40000多字；在《萨满教与神话》中披露的《天宫大战》文本大约10000多字；《西林色夫》有头歌、引子、七部分正文、尾歌共4147行。

在这五个文本中，《天宫大战》被公认为是神话、《乌布西奔妈妈》被公认为是史诗；《尼山萨满》是最有争议的一个，属于神话、史诗还是传说？德国学者吉姆称有一部被人们誉为“满族的奥德赛”的文本，他指的就是《尼山萨满传》，是曾经广泛流传的原始叙事诗“Teptalin”。尼山萨满也被称作阴间萨满，音姜萨满，按照我们传统的文类标准，《尼山萨满》应该被归为传说，《天宫大战》是神话，《恩切布库》《乌布西奔妈妈》是叙事诗的形式，是史诗。但是具体而言，似乎又有些不同。我们以表格形式加以表示。

“窝车库乌勒本”的文本情况

文本名称	语言形式	字数	传承方式	语境	流传地区	内容构成	时间	地点	取态	主要角色	传统文本类型
天宫大战	韵散结合	1.2万字	萨满间传承口耳相授	祝祭礼仪与口碑传述中	黑水女真人	9腓凌	遥远的过去	不同的世界：其他的或很早的	神圣的	女神	神话
恩切布库	韵体	4507行	萨满间传承	天宫大战一部分	萨哈连黑水女真人	8部分	遥远的过去	很早的世界	神圣的	非人类（神女下凡）	史诗
乌布西奔妈妈	韵体	6213行	萨满间传承	祭神与唱讲相连	东海女真人绥芬、东宁、珲春	10部分	遥远的过去	很早的世界	神圣的	非人类（神女下凡）	史诗
西林色夫	韵体	4147行	氏族内部传承		西林觉罗哈拉氏族流传		不久的过去	今天的世界	世俗的或神圣的	男萨满	传说
尼山萨满	散韵结合	2万多字		随时都可唱	鄂温克族、鄂伦春、赫哲族、满族、锡伯族	23个章节	不久的过去	今天的世界	世俗的或神圣的	女萨满	传说

神话一般归于散体叙事的范畴，但是在满族神话中，《天宫大战》却出现了从韵体发展到散韵结合的形式，白蒙古①版本的《天宫大战》即为韵体的；《尼山萨满》和《西林色夫》虽是传说，但是其中《尼山萨满》最初以唱为主，后来发展到说唱结合，何世环讲述时就完全变成散体的。《恩切布库》和《乌布西奔妈妈》现在的版本主要是唱的，《乌布西奔妈妈》在形成过程中，不仅有以说唱为主的版本，也有以散体叙述为主的版本。这与史诗未必都以诗体来演述是相契合的。

我们发现，在“窝车库乌勒本”中，几乎都是关于女性的故事，这和印度人的西地史诗有相似之处。以女神为中心形成庞大的女神体系，她们或为女神的侍女或为女神下凡，而女萨满也是由女神派来的鹰抚育大的。讲述的内容包括对天地如何形成、人类的生存和繁衍、天神与恶魔耶鲁里之间的斗争以及天庭的秩序是如何确定下来的解释，而这一切都是在女神的指引下才逐步走向正轨的。

三、“窝车库乌勒本”异文情况介绍

一般说来，萨满传承的满族神话具有神圣性、神秘性等特点，与世俗性的民间故事、传说不同，在传承过程中传承主体不能进行随意的再创作，这也是它们基本保留了原始神话母题的主要原因。但是，“窝车库乌勒本”随着历史的发展过程中有众多异文，《乌布西奔妈妈》原来称作《妈妈坟传说》《白姑姑》(或称《白老太太的故事》)《鹿石桩的故事》，富育光认为“从故事内容与流传地域分析，《白姑姑》故事很可能就是《乌布西奔妈妈》在民间早期传播中的母胎传本，或者说是简略异本。《白姑姑》和《乌布西奔妈妈》都程度不同地揭示鲜为人知的东海人文景物，不过因时代过久，古曲调散失甚多，已无法稽考，而《乌布西奔妈妈》能够更集中而突出地保留了古朴的引歌、头歌、尾歌和伴声等咏唱结构形式，也证明其源流古远。著名史诗《乌布西奔妈妈》，便是东海女真人古老的原始长歌。”②《乌布西奔妈妈》传播中形成不少

---

① 白蒙古是满文白银子的意思，大约逝于1946、1947年，他是非常重要的满族说部传承人。

② 富育光《〈乌布西奔妈妈〉的流传及采录始末》，鲁连坤讲述，富育光译注整理《乌布西奔妈妈》，长春：吉林人民出版社2007年版，第3—4页。

变异故事，有说唱形式的，也有叙述体的。

《天宫大战》在形成过程中也有不少异文，有富希陆 1936 年《天宫大战》残本；1936 年孙吴县关锁元之父《穆丹林神》；四季屯富七大爷讲述的《天宫大战》；在宁安地区还有傅英仁讲述的《佛赫妈妈和乌申阔玛发故事三则》（《佛赫妈妈和乌申阔玛发》《天宫大战》和《八主治世》）①；在逊克县说法也不一致，还有在孙吴县四季屯满族搜集到的阎铁文之父讲唱的异文。《天宫大战》原本为唱的，白蒙古传承下来的文本就是用满文讲唱的，目前我们见到的是翻译为汉语的文本，有很多不太通顺的地方。

《尼山萨满》异文很多，在北方各个民族都有流传，最初多用满语流传，现在汉化得比较厉害，既有较浓厚的满族萨满教的遗存，也融入了儒家思想和道家思想，据有的学者估计其产生时间应在明代时期。

我们对《西林色夫》和《恩切布库》的异文情况不是很熟悉，《西林色夫》主要在珲春何舍里家族中讲唱，《恩切布库》中女神恩切布库带领远古先民开拓了北方疆土。

四、"窝车库乌勒本"的文本类型

"窝车库乌勒本"主要依靠各氏族的萨满口头传承，这是"乌勒本"流传的最初形式。当然还有其他的类型，如口述记录本、手抄本、提要本和异文综合本等。

（一）口述记录本

20 世纪 80 年代前，满族说部基本上都以口述记录为主，80 年代以后基本都使用了录音录像设备。但是由于多种原因，在 20 世纪 80 年代调查的满族说部并没有全部录音，唯一记下来的有《乌布西奔妈妈》。1930 年，凌纯声到赫哲族地区调查，记录了 19 则赫哲族故事②，其中有《一新萨满》，《一新萨满》

① 黑龙江省牡丹江市民间文学集成编委会编辑《牡丹江民间文学集成·第一辑》1990 年版，第 1—10 页。

② 所谓的故事，其实有一部分为赫哲族史诗《伊玛堪》篇目，只是当时凌纯声以故事的形式将之记录下来，而忽略其唱词。

就是《尼山萨满》在赫哲族中流传的异文。在我们掌握的说部中，口述记录本有《天宫大战》《乌布西奔妈妈》。

（二）手抄本

“民间钞本、萨满神卷乃至家族宗谱之类的手写文本”是满族口头文学的最早记录，马名超认为满族抄本的形成大抵成文于晚清或稍迟的一段时间。宁安十二部族的原始神话和《两代罕王传》《萨布素将军》《红罗女三打契丹》等，在当地满洲族人中也都早有汉语文传抄，其所涉及地域十分广阔，而且不乏北方民族历史大迁徙中的“携来之物”。民间文学从长期单一的口头传播，到口传与文字记录相并行（初期仍以口传为大量的）。①

戈列宾西克夫1908年、1909年、1913年发表了在齐齐哈尔附近、瑷辉、海参崴搜集的《尼山萨满》满文手抄本。这些手抄本都由当地的满族人形成的，如瑷辉里图善保存的两个手抄本和德克登额书写的手抄本；还有沃尔科娃1961年公布的版本。

（三）提要本

提要本也是手抄本之一种，但是它的篇幅较短，新老萨满基本上以口耳相传的方式或提纲挈领地传授主要内容，神谕就为其传授的提要本。“窝车库乌勒本”放在神龛上，提要本比较适合神龛狭小的空间。在传承过程中，萨满内部的传承基本上都是以口耳相传的方式或提纲挈领地传授主要内容。

（四）异文综合本

“窝车库乌勒本”在流传过程中形成多个异文，传承人以其中的一个文本为主，自觉地接受了其他异文的主要内容进行增删、润色、加工；有的是将搜集到的文本综合整理。

某一民间文学作品处于真正的口传阶段，任何后续的部分都可能纳入经典演说的文本。② 如《尼姜萨满》为富希陆根据其母口述和当地富、吴、祈姓祖传手抄本内容整理而成，之后陆续修改，核校三次。《乌布西奔妈妈》在流传

① 马名超《黑龙江民族民间文学采集史及其文化层次概观》，载于《马名超民俗文化论文集》，哈尔滨：黑龙江人民出版社1997年版，第317页。

② 万建中《民间文学引论》，北京大学出版社2006年版，第29页。

过程中有多个异文，富育光就搜集到不少东海女真神话、南海号子歌谣、白姑姑故事以及满族谱牒、萨满神谕与神偶等实物，还有《乌布西奔妈妈》满文传本及赶海歌谣。在传承过程中有的传承人就自觉地接受了其他异文的主要内容，进行改变；有的是搜集整理后加以综合形成。比较特殊的是《尼山萨满》，此次吉林省说部集成委员会出版的《尼山萨满》就吸收了不同民族、不同地域流传的异文分别列出，保持了其本真状态。

在流传过程中，有的乌勒本会有几种不同的形式流传，如《尼山萨满》就有口头流传和手抄本两种文本形式。口头文本或口传文本，如《尼山萨满》形态不一，在民间还有流传；《乌布西奔妈妈》由富育光采录之前，尚为口传的。

五“窝车库乌勒本”的传承方式

“窝车库乌勒本”的传承方式和文本类型有着密切的关联。

（一）萨满间的口耳相传

北方各民族对于只有神圣崇高的“神们的事情”不是任何人都可以传讲的。对于“窝车库乌勒本”的原章原节，字字句句，唯由一族中最高神职执掌者，即德高望重的安班萨满玛法（大萨满），才有口授故事和解释故事的资格。在老萨满指导下，往往族权执掌者——罕或达，或穆昆也有神授的讲述才能。[①] 萨满往往是最有才华、最孚众望的民族口碑文学的讲述家、歌手、民间史诗的讲唱人。人才济济，遗产浩瀚。致使在满族诸姓中至今保留下来的神话极其丰富多彩。[②] 像赵东升是该氏族的穆昆达，傅英仁曾经是萨满。现在口头流传的还有比较短小的说部或说部中的一部分内容，如何世环讲述的《阴间萨满》。

（二）梦托神授

跟萨满传承有神授的情况类似，有的人既非该氏族的萨满，也非该氏族的穆昆达，但是在特异的情况下梦中得到本氏族祖先或萨满传授，学会本氏

---

① 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社 1990 年版，第 224 页。
② 富育光《萨满教与神话》，第 193 页。

族的历史或远古的神话。这种情况极为罕见，我们仅找到一条相关的文字记录。

在《萨满教与神话》中提到《天宫大战》的讲述者富德才的神奇经历：

民国初年，宝音萨满弟子富德才老人，曾于病中梦到黑龙江边钓到九条黑色七星鱼，醒来疯狂地满屋找七星鱼。全家大惊，结果果真在屋外木盆里有九条活着的七星鱼。北方民俗，七星鱼俗称“鳇鱼舅舅”，见此鱼渔民视为不祥，渔产不丰。德才痴言七星鱼引他见江中一白发婆，口授“窝车库乌勒本”九段，从此便能讲述“天宫大战”，其情节竟能超过萨满本传内容，萨满敬佩崇仰之。①

（三）地域内传承

《尼山萨满》在东北少数民族中广为流传，有不同的异文。而《乌布西奔妈妈》《天宫大战》《恩切布库》主要流传于东海女真人、黑水女真人、萨哈连黑水女真人中。

（四）依靠文本的传承

这是“窝车库乌勒本”目前主要传承方式，究其原因有三：

第一是形势的要求。清末个别满族说部有手抄本流行，但还是以口耳相传为主。到20世纪30年代后，由于特定的政治环境使得满族很多口传文化渐趋消失，满族有志于本民族文化传承的文化人开始将“窝车库乌勒本”记录下来。其中富希陆对《尼山萨满》先后进行三次润修、整理。

第二是演唱环境的缺失。现在传承人大多生活在城市，即便是生活在农村的传承人也没有讲述的环境了。为了将其传承下去，只得采取变通办法，用文本记录下来。

第三是富育光等人改变了传统的氏族内部传承方式。他们通过有意地搜集整理其他氏族姓氏的说部，使之成为自己能够讲唱的说部，从而使说部在氏族外传承。他们在搜集整理的过程中，调查的异文、搜集的资料都成为其文本来源。

满族的萨满比歌比唱比跳神的活动和讲古习俗都为“窝车库乌勒本”的传

---

① 选自《瑷珲十里长江俗记》，富育光给笔者提供的电子版本。

承提供了一个合适的空间。满族讲古习俗本身也为传承人的培养提供了一个很好的环境。讲古，就是一族族长、萨满，德高望重的老人们讲述族源传说、民族神话以及民俗故事，等等。北方各兄弟民族，都有这个习惯。冬夏均有举行，成为最喜闻乐见的北方民族余兴。族人男女老少或在室内、窝棚和撮罗子内，或在野外，团团偎依篝火和火坛、火盆，听族人长辈和老人依辈序讲述故事。讲述者有老有少，有男有女，可长可短，故事内容可讲述传统故事，也可以即兴作文，形式非常活泼、热烈、奔放、有趣儿。由于长期受讲古习俗感染，培育出不少民族的歌手、故事家。①

到21世纪，因为满族萨满本身已经渐渐退出了历史舞台，满族讲古习俗已经让位给其他娱乐形式，满语、满族氏族祭祀仪式的衰微，“窝车库乌勒本”的传承方式发生了改变，对此笔者有相关的论述，其传承方式为：氏族内部→氏族外部→地域内传承，依靠文本得以传承。

结　语

以上笔者围绕“窝车库乌勒本”进行了较为详尽地辨析，发现有很多未能解决、令人困惑的问题。如我们按照传统的文类划分标准，以散体韵体来区分“窝车库乌勒本”并不合适；“窝车库乌勒本”的文本更着重其与神灵的沟通，强调其神圣性，因讲述环境的变化，其神圣性也逐渐减弱；到具体文本而言，不能将其固化为某一文类，而应关注其历时的变化，将其发展脉络说清楚是至关重要的。

满族神话的概念最广，大致分为萨满教创世神话、族源传世神话、祖先英雄神话——“玛音”神神话、萨满神话故事和中原渗入型神话。② 萨满教创世神话、族源传世神话和萨满神话故事与萨满传承方式有关，其他神话多为萨满秘传、氏族单传、地域内传承。神歌、神谕、神本子和“窝车库乌勒本”中的某些文本都与满族神话有交叉的北方，如《天宫大战》就是毫无疑义的神话。本文只是粗浅的研究，对“窝车库乌勒本”具体文本的分析，笔者将另撰文

---

① 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社1990年版，第207页。

② 富育光《萨满教与神话》，第五章。

比较。

（本文原载《民族文学研究》2009 年第 1 期）

作者简介　高荷红：中国社会科学院民族文学研究所助理研究员，文学博士，主要从事满族民间文学研究。

五部“满族说部”之调查

富育光

一、《乌布西奔妈妈》

在满族民间口碑文学宝藏中，著名的东海萨满史诗《乌布西奔妈妈》，占据着十分显耀的地位。它以雄浑的内容、磅礴的气势，以及古老美丽而传奇式的英雄神话故事，揭示东海早期鲜为人知的珍贵历史，数百年来光彩夺目，一直震撼着人们的心灵。自20世纪90年代初部分史诗公之于世以来，便引起国内外学界的瞩目。而且，近些年来更有来华访问的外国学者同我们一道远赴俄罗斯远东地区踏勘锡霍特山乌布西奔洞窟墓地，造访古代东海文明遗存。①

如今在我国东北白山黑水广袤沃野外，自古还有一片美丽、富饶而神秘的土地，那便是闻名于世的乌苏里江以东、濒临日本海的古东海窝稽地。《后汉书》、《晋书》等称，其域“东极大海，广袤数千里”。《满洲源流考》云：其地“负山襟海，地大物博，又风气朴淳”。我国史书中所言之“窝集”、“乌稽”、“窝稽”等，系指这片土地。“窝稽”，为女真语，即满语，汉意密林之

① 1999年春夏之交，美国詹姆斯教授与我国的王宏刚研究员等赴俄罗斯远东地区做“乌部西奔妈妈之路”的考察。

意。曹廷杰《东三省舆地图说·窝稽说》言“今辽水东北尽海诸地……皆称窝稽，亦曰乌稽，亦曰渥集、阿集”。近世史书多用“窝稽”、亦可用“窝集”一词统称。有史可查，自有生民，这里便为中国历朝统属。商周时为满族先世肃慎人生息繁衍之所。《中国历史地图集》中载：唐渤海时期所辖之域，如龙原、盐州、定州、安州、率宾府等治所统理。金代设恤品路、耶懒路。元代设恤品路、鲸海千户。明代设双城卫、喜乐温河卫、童宽山卫等等。《大明一统志》介绍，其域“东为‘野人’女真”，“不事耕稼，惟以捕猎为生”。《珲春史志》亦云“其民皆依森林以居，恃射猎为生”，足见许多部落仍长期处于原始氏族母系社会或向父系氏族社会过渡时代。

清咸丰朝之前，乌苏里江以东广大地区，始终是“清政府‘主捕参珠之地’和供八旗使用的‘围猎山场’，归吉林将军属下的宁古塔副都统、三姓副都统以及珲春协领直接管辖”。同时，这里又是吉林等地采取食盐、海参、海菜、海产物并与内地通商、入贡的主要资源供应区。沙皇俄国从 19 世纪 50 年代以来，频繁入境考察，并悍然侵入乌苏里江以东地区，强迫清政府于咸丰十年（1860 年）十一月八日与之签订了不平等的中俄《续增条约》（即中俄《北京条约》），把乌苏里江以东直抵日本海的 40 多万平方公里的中国领土，强行划入俄罗斯版图。原居住在这里的中国土著居民恰喀喇、满族、赫哲、鄂伦春、乌德赫以及汉人，被俄国称为“华民”、“沟民”。因这些土著民众，主要是零散的氏族小部落，多以捕猎、采集、打貂、挖参、捕捞各种海产品谋生。沙俄据为俄国领土后，血腥驱逐“华民”，屠戮“野人”，在火与血的威逼中，满、鄂伦春、部分赫哲人和众多采参药、狩猎的汉人，陆续逃难内迁中国三岔口（东宁）、珲春、绥芬等地立业谋生。也有众多山民逃入锡霍特阿林藏匿生存，或改籍被俄国新编入军屯。①

乌苏里江东西两岸，虽然发生历史巨变。然而，数千年血族关系的纽带却紧紧联系着被分割成两个国度的族人们，在乌苏里江以东今俄国境内，保存有无数氏族大小墓地、氏族萨满教信仰祭址、祭坛遍布锡霍特山中和滨海岩滩古林，而且众多氏族神话、口碑文学及民族文化实物遗存，触目即是，为人们世

---

① 东宁地区那振山、刘纯、关淑琴、刘秉仁访问摘记。

代怀恋和景仰。事实上，自1860年以后的数十年乃至近百年，民族自发的“索原故土”的呐喊与斗争始终未变，用不同语言表述激越的心情，涌现出不胜枚举的纪实故事、词话、长歌。有些叙事体词曲，竟达数百句、千句之长。从不同民族（汉族、满族、恰喀喇人）口中，常可听到“妈妈调”和《妈妈坟传说》。其中，《白姑姑》（或称《白老太太的故事》），最有代表性。相传，在早有一帮刨夫，全是由关内来谋生的河北乐亭等地人士，结伙进东海锡霍特阿林刨山参、挖药材、套貂鼠。一下子，走迷方向，钻进了俗称“干饭盆”的黑森森的密林，连续三天三夜，转来转去，还是转回原地方，走不出老林子了。偏巧，正赶上连阴雨天，暴雨如注，雷鸣闪电，不少人都累趴下了，心急如火，吃不下去饭，眼看快要病累而死。突然，在深夜几声炸雷响后，闪电中瞧见前面高山下有个黑山洞，洞口恍惚有位披白蓑衣的白老太太，在向他们招手。一个人看了认为眼花，有好几个人在闪电中瞧得真切，确有人摆手叫他们。于是，大家都有了勇气，从泥水地上爬起来，深一脚、浅一脚地奔向林莽中的大山口。在闪电中，越看越清楚。白老太太，白发披身，白皮板风衣罩在身上，蛮精神，向他们笑啊笑。等他们爬过大沟，攀到山腰，见有座大山洞，洞边榆桦有一搂粗细，大伙钻进山洞，避过了外面的暴雨，忙引火做饭。这时，一缕阳光射进洞口，太阳从云里钻出来了。因在山腰，从林海中分辨出了方向。大伙高兴，突然想到救命的白老太太，可是洞里洞外找啊找，她却不知去向。洞里篝火映照中，只见岩石上有不少刻纹，有白老太太像。大家惊奇了，都跪地叩头，都传讲是妈妈神救了这帮赶山人。又如，《鹿石桩的故事》①，相传俄国沙皇兵一次进山撵中国躲进深山里的打貂山民，到晌午，突然看见前头有群梅花鹿，还有个穿白袍子的白发老太太手拿着柳树枝，赶着鹿群，在放牧。沙皇兵可高兴极了，认为找到了“华民”住的藏身处，边放枪边大喊大嚷地追赶，可怎么也追不上。一连在山林里转了几个大圈儿，突然鹿和老太太不见了，原来钻进了锡霍特阿林猎民们修的困虎洞里，到处是石桩、石碓、石箭堆，把侵略兵活活困死在石头堆里了。人们于是传诵鹿石桩的故事。

长期流传在绥芬、东宁、珲春一带民间的“娘娘调”、“妈妈坟”唱词和

---

① 东宁地区那振山、刘纯、关淑琴、刘秉仁访问摘记。

曲调，尤为突出，其情其意便是咏唱东海人往昔社会生活的长歌古韵。如，前文所述《白姑姑》（或称《白老太太故事》），就属于“娘娘调”、“妈妈坟”①曲调中具有代表性的说唱体故事。从故事内容与流传地域分析，《白姑姑》故事很可能就是《乌布西奔妈妈》在民间早期传播中的母胎传本，或者说是简略异本。《白姑姑》和《乌布西奔妈妈》，都程度不同地揭示鲜为人知的东海人文景物，不过因时代过久，古曲调散失甚多，已无法稽考；而《乌布西奔妈妈》能够更集中而突出地保留了古朴的引歌、头歌、尾歌和伴声等咏唱结构形式，也证明其源流古远。这在满族以往民歌搜集中很少见到，是难能可贵的。著名史诗《乌布西奔妈妈》，便是东海女真人古老的原始长歌。她的诞生地和最初传播区，当在今日俄国境内远东沿海边疆区乌苏里江上游、锡霍特阿林南段中麓原女真人世居的莽林洞穴遗址。建国以来，特别是从上个世纪70年代起，我们曾在我国境内乌苏里江、绥芬河、瑚布图河、穆棱河、珲春河流域，访问满、汉、赫哲等族农民和敬老院里的老人们，搜集到不少东海女真神话、南海号子歌谣、白姑姑故事以及满族谱牒、萨满神谕与神偶等实物。其中，《乌布西奔妈妈》史诗最为古老、完整、系统，有独特优美的咏歌旋律和奇特的传承形式，充分显示了古代东海女真人崇高的智慧和非凡的文化素质，令人赞叹和肃然起敬。在东海女真文化遗存中，《乌布西奔妈妈》堪称最富有典型性和代表性之不朽之作。

《乌布西奔妈妈》史诗的最初搜集，有着不寻常的经历。《乌布西奔妈妈》史诗，在东北东部一带，清以来便有着广泛的声誉与影响。在民众中，黑龙江和吉林珲春一带多以《妈妈坟的传说》《娘娘洞古曲》《祭妈妈调》等讲述与咏唱形式流传着，并与祖籍东海的满族诸姓萨满《祭妈妈神》的祭礼相互融合。祭神同唱讲《乌布西奔妈妈》相连，这也充分说明《乌布西奔妈妈》的传承与萨满文化的传播，有着相辅相成的密切关系。据一些耆老回忆，伪满时，日本出于对苏联的惧恶，曾鼓动乡民讲唱《妈妈调子》《妈妈号子》，客观上对于《乌布西奔妈妈》故事传说的丰富和整理，起了襄助作用。新中国成立后，在极“左”思潮影响下，长期以来并未引起人们重视。1959年春，我

① 东宁地区那振山、刘纯、关淑琴、赵树臣访问摘记。

刚从大学毕业不久，被分配在中国科学院吉林分院文学研究所，参与了为迎接国庆十周年大庆由吉林省委宣传部领导、由省文联等单位组织的《吉林省民间故事选》《吉林省民歌集》的征集与编辑任务。5 月，奉命赴延吉组织入选内容。在延吉有幸认识朝鲜族著名民间文艺家郑吉云先生。他除介绍州里拟入选《百日红》等朝鲜族著名传说的整理情况，还介绍珲春县春化乡搜集到满族神话故事的消息，其中有《妈妈坟的传说》和少量满族“悠孩子调”歌谣。吉云老师同我心情一样，对《妈妈坟的传说》特别注意。春化乡处于珲春县北去东宁县的路上，在吉林省与黑龙江省交界处，虽属朝族乡，但也居住着几家从黑山头、红旗等地来的乡民，故事和歌谣是采风中由他们口中搜集的。这在当时，满族民间故事尚很少面世、被人关切的情况下，此线索怎能不深深刻入我的记忆中！我返回长春后，便向时任省文联副主席的马琰同志汇报了延吉工作情况，特别是讲了发现稀少的满族故事线索的事。马琰同志是位老革命、老妈妈，慈祥和蔼，很关心年轻人的成长，甚体贴人心。在她的鼓励与准许下，我二访延吉，想详细了解故事内容和线索。吉云老师鼓励我去当地考察。当时珲春地属边境，没有特殊通行证不准进入。要真正弄清楚满族故事的流布实况，需要花费时日和寻访许多穷乡僻壤，办理通行证尤需时间。我直到 8 月通化调查任务完毕后才赴延吉，在州文联帮助下赶到春化，找到故事提供者赵文友师傅。通过赵师傅认识了他 70 多岁的老父亲赵福昌老人。他们父子前两年刚从黑山头搬过来。赵福昌老人向我概略讲了听他阿玛（父亲）讲的《妈妈坟的传说》，已记忆不详。我因编务甚紧，当晚搭军车返回延吉。

我对《妈妈坟的传说》怀有特殊的钟爱之情。在为国庆献礼忙于整理杨靖宇将军抗联传说①的同时，还到图书馆翻阅过东北史地资料。我凭着往日采风的经验，感觉不该放弃对《妈妈坟的传说》的调查，应继续寻访尚能了解到的更多线索。但由于工作范围所限，只好先放置下来。1962 年我赴延边采访之时，多次见过吉云老师，仍未敢轻率动笔整理《妈妈坟的传说》。1971 年夏，我被抽调到东北输油管线吉林省建设工程指挥部协助办报，有幸结识了黑龙江

① 杨靖宇将军抗联传说《天池水》《常年麦》《一瓶还阳酒》，被评为 1959 年吉林省民间故事一等奖，载于《吉林民间故事选》，长春：吉林人民出版社 1959 年版。

省军政领导、大庆石油管道的工程师和成都来的工人朋友们，唠家常、摆“龙门阵”，了解不少东宁线索，勾起我搜集这个故事的决心。在他们热情引荐下，我利用春节假期去东宁地方采访。寒气袭人的车厢里，没几位旅客。我抵绥芬河方知，去东宁从北寒下车最近便。大年初一，北寒小站根本没有公共客车，山路全凭徒步走。寒风料峭，砂粒雪打得难睁眼，密林山道积雪没靴，夜宿新屯子大车店。女店主知我去东宁镇，关心地说：“山路常见到狼，明早等等顺道的拉脚马车，搭个伴儿再走吧。”初二清晨，女店主煮熟饺子，我吃饱就上路了。一路行人甚少，傍晚赶到东宁。正月初三到狼洞沟、小乌蛇沟、祁家沟，走访满族遗老和汉族群众。接着，我住到大肚川、闹枝子沟，认识了刘秉文先生。刘先生祖上曾在三姓（依兰）副都统衙门做过管粮师爷。他介绍，东宁一带也包括珲春等地，《妈妈坟的传说》的叫法很多，更多的人都知道《白姑姑》的名字，建议我去访问一位姓鲁的人。他伪满时在一个山村小屯里教书，学生少，也算是位校长，新中国成立后种地，开过豆腐坊。听说他能讲《白姑姑》，会唱“乌布西奔乌春”，对我是莫大的鼓舞。刘秉文老人叫儿子骑自行车送我。风雪路，又是傍黑天，我很感动。晚上十点多钟赶到转角楼，谁知鲁老在泡子沿大女儿家过年。小伙子又骑车送我到泡子沿屯，欣喜见到了鲁老师。

鲁连坤，字雨亭，清光绪三十二年（1906 年）生，其祖先是名副其实的“东荒片子”人，自称赫哲后裔，姓勒穆赫氏，汉字多用“鲁”或“贺”姓，祖居兴凯湖南支窝稽岭。清康熙朝编入新满洲，隶属宁古塔副都统衙门（后归依兰），满洲镶红旗籍，乾隆十九年分拨珲春一带。连坤祖父在同治朝依兰副都统衙门内任管贡差。连坤父满汉齐通，为人耿正，光绪末年分掌开垦田庄要任。鲁连坤民国末年在穆棱中学读过书，有股爱乡土的激情，喜好在民间搜求古俗民谚，爱酒好歌，是一方民事通。

东宁旧名三岔口，属交通要衢。早在清咸丰十年签订不平等的《北京条约》前，内地人要进入东海窝稽部“东荒片子”，这里多是必经之咽喉要地；也是自古以来东海“林中人”远到三姓和吉林乌拉经济交往和送贡差的通道（除此，还有伊曼河、岩杵河等关隘）。清宣统年间东宁设东宁厅，民国年间立县，县治所设在三岔口。据鲁老介绍：“三岔口在瑚布图河右岸，河水虽不宽，却是两国界河，对岸便是俄国远东滨海地区。清末民初，三岔口算是闻名的繁

华闹市。商号林立，有饭馆、烧锅、肉铺，各样叫卖绸缎、山货、海鲜、兽皮的生意人，处处可见。窄巷里还有茶社，演唱传统评书和当地‘号子鼓’（即‘东海段子书’）。”当地文化多样，居民杂有满、汉、恰喀喇、赫哲人等，各操各自语言，教私塾者必得通晓多种语言，否则交易授业受累也。民国年间三岔河一带社会稳定。进入日伪时期，东宁成为对苏“前哨”，军警宪特如云，清乡拼屯，许多老户远避内地，固有习俗整肃殆尽。

鲁老便是在上述氛围中，苦度半生的一代东海满族后裔。新中国成立后，他耕点地，做点小生意，屯里人尊重他，称“鲁老师”。他闲暇时，写过备忘的《东海传》《我所知的“跑东海”、“跑南海”》《奕山罪责录》等，不少文稿被人随意讨走，也不介意。他生活清贫，在他住地，我见到被抽烟撕毁的《东海歌汇》几张残页，很可惜。《乌布西奔妈妈》一类长歌，在东海女真人流传中不属孤本，有些曲目散落民间，慢慢销声匿迹了。

鲁老当时67岁，已满头白发，患有肺气肿病，冬天咳嗽不止，但精神尚好。我们俩相见还很投缘，他让我同他住在西屋里间小炕，叙谈方便。当晚，我请鲁老讲述他所知道的乌布西奔妈妈故事。在我热切恳求之下，他谦逊地说：“人老了，好多个年头不动笔啦，也不说一句满洲话，故事快忘净啦。你打老远儿地方来也着实不容易啊！我唱是不能啦，那就凭着记忆尽量给你讲我家的《乌布西奔妈妈》。”我怕他累着，可他几次不让我打断，凭着他谙熟的记忆和可敬的口才，三天三夜，鲁老尽力满足回答我想要知道的《乌布西奔妈妈》故事，讲得很细很多。我在聆听和速记鲁老唱述时，确被故事吸引了，感动了，迷醉了，改变着我的认识。很令我钦佩的是，鲁老熟记很多满语，但终因岁月久远，老人家又长年不讲，数千行的满语长歌，经反复思索回忆，仅讲《头歌》《创世歌》《哑女的歌》诸段落，其余满语歌词已追忆不清。为保存全诗完整性，在鲁老提议和指导下，我除用汉字记录了前几段满语内容外，又记录了鲁老用汉语讲述的完整《乌布西奔妈妈》。我最初认为《白姑姑》是满族民间常可听到的普普通通的一个传说故事，后来又认为是一首难得见到的满族民间叙事诗，经过连续听了激情肺腑的讲唱内容后，我的认识产生新的飞跃。在满语久被社会遗忘的状况下，该长诗故事依然保持早年的满语传承，难能可贵，这却是我事先根本没想到的。我从小生长在黑龙江畔满族聚居区，聆听老

人们用满语讲唱《天宫大战》和《音美萨满》(即《尼山萨满》)，此刻听到情韵相似的《乌布西奔妈妈》，倍感亲切。这首长歌饱含雄浑磅礴的咏唱情韵，囊括众多远古神话及氏族部落漫长的历史生存跨度，堪称北方罕见的民族史诗，确是满族珍贵的稀世珍品，她可与我国南方一些兄弟民族世代咏唱的“古歌”媲美，不由得由衷感激鲁老对民族文化的贡献。

鲁老说：“《妈妈坟的传说》，也就是《白姑姑》或叫《乌布西奔妈妈》，都是祖上早先年从‘东荒片子’带过来的。俗语说得好，故土难离啊！长辈们一腔思乡离怨，常好三五成群凑到一块儿，没早没晚地唱着跳着《乌布西奔妈妈》中的歌舞，才感到安慰舒畅。时光如梭，后代人耳濡目染，也能跟随大人们顺口讲上几段儿。现在几代人过去了，《乌布西奔妈妈》也传开了。在绥芬河、东宁、穆陵、珲春一带满汉老户人家，都知道乌布西奔妈妈，很敬重她。早年在萨满祭祀、婚寿、节庆时，偶尔有老辈人给讲唱。不过近十几年来，这样的举动早没处见喽。”鲁老告诉我：“《白姑姑》的叫法，是民国年间来闯大荒片子刨参打貂的关里家人弟兄们起的名称。我们是旗人，还按老样子用满语原词，更亲近多了。在早，我阿玛讲唱时就叫‘乌布西奔妈妈’，当时这么听的。”我问：“乌布西奔啥意思?”鲁老说“乌布西奔按满洲话解释，就是最聪明最有本事的人。她是一位很了不起的女萨满，后来成了一方女罕王，治理东海有方，后人齐声称赞她。”再问他是怎么传下来的，他说：“远了我没啥考证，偏远地方也找不到像样的什么书可参考。反正我知道，我是打小跟我阿玛学的。阿玛好讲好唱，我打小听习惯了也就慢慢熏会了。阿玛是跟奶奶学的，就是我的太奶奶。太奶奶娘家是东海库雅喇人氏，姓孔，东海部的人。前清初年，跟老罕王努尔哈赤进关，后来有一支人奉调回宁古塔副都统衙门听差。咸丰朝后有人驻到海参崴做俄罗斯国通事。乌布西奔妈妈就是这些前辈从当地土著人口中采集得来的。”鲁老特别向我讲述“乌布西奔妈妈”能够有幸传承下来的有利条件。他如数家珍般地扳着手指告诉我说：“刘秉文祖父刘西祸，清光绪年间依兰三姓副都统衙门笔帖式，会俄语，知道乌布西奔长歌；还有位关正海，长白纳殷瓜尔佳氏，东宁老户，是清光绪年间三姓副都统衙门中重要阁僚，通俄语，也讲过乌布西奔。”“刘秉文家三代传‘乌布西奔妈妈’，他们祖上生活在苏昌沟东，靠东海南角湾，所以讲述中乌布西奔海上东征故事和神话

掌握最多；我家祖居乌木逊故地，大约是在乌布西奔妈妈当年生活的锡霍特山中麓，记载乌布西奔妈妈治理内陆山河、统一七百噶珊故事多些。随着时间推移，讲唱乌布西奔妈妈故事内容相互融汇成如今这个样子。现在，刘姓家族还有人能知道一些，关氏后人已迁走，情况不知了。我家有讲乌布西奔妈妈的传统，从太奶奶算起至少四代传人啦。”接着他深情地说：“斗转星移，沧海桑田。今日能吟咏乌布西奔，盖先辈用心良苦啊！”鲁老还讲：“乌布西奔妈妈唱段带过来后，在北方满洲人生活的地方传讲，影响还是挺广的。从我了解中得知，早年在穆陵、绥芬河、珲春一带满人老户中都零零散散听到过，有长有短，大同小异。”当我郑重提出“乌布西奔妈妈”故事可靠性的成分比重时，鲁连坤先生笑着从他书架中，抽出大册《珲春县志统稿》一书，翻了翻，手指着一段书中文字，告诉我：“产生‘乌布西奔妈妈’故事时间，虽然离我们挺远了，仔细推敲起来，故事是可信的。从当地满族老人传闻或从《珲春县志》等史书看，乌布西奔故事也是有稽可考的。全诗中提到明朝成化年号，说明故事产生年代应该在公元 1416—1487 年间发生在锡霍特阿林（山）南麓、近东海海滨一代原始母系氏族部落时期的故事。当然，故事最初流传还要比这时间更早得多。诗文所述时代背景，正是大明朝成化年间前后，东海各部连年纷争，又逢黄河洪灾，冀鲁豫‘担民’出关流蹿滨海，当时社会最为动乱时期。故事就是颂扬当时众部落中威名显赫的乌木逊部落女罕乌布西奔的非凡一生。这是歌颂本部族的英雄史和创业史。满族世代虔诚敬仰萨满，歌颂祖先勋业。凡是从乌苏里江以东迁居过来的满族众姓族众，都没有扔掉一个老规矩，那就是每年春秋举行萨满献牲例祭时，都要先东拜，祭奠妈妈，要给妈妈叩头，祭海神，祭妈妈神，祭祖先神和所有众神。听我们太奶奶讲过，东海妈妈神群就包括乌布西奔女罕。”

鲁老又列举《珲春县志·艺文》中的诗文讲：“珲春编志是在民国十六年（1927 年），县志编纂人士曾几度访问东宁故老，我阿玛也在被造访者之列。孟瑞棠诗作便是由东宁推荐的。孟瑞棠先生满洲瓜尔佳氏，祖籍珲春人士，其先人清代在珲春副都统衙门任过笔帖式。孟瑞棠民国十四年调绥芬厅教育局任职。孟瑞棠《仙峰立笠》收入《珲春县志》。《仙峰立笠》诗云：‘群山南向似朝宗，通肯分支第一峰。绝顶云浮疑笠戴，悬崖石印认仙踪。芒鞋遍踏临危

岫，絮帽遥披隐亦松。想望丹霄天日追，古今不改大罗容’。”鲁老认为，孟瑞棠这首七言诗，正是反映讴歌东海女主乌布西奔妈妈的情怀。诗中深情表述乌布西奔功绩被后世镌刻山洞之中，“群山南向似朝宗”，缅怀“仙踪”，崇仰勋业，“古今不改大罗容”，寓意纵然故土易帜，后世不会更改祭拜的情怀，写出诗人的激情。《珲春县志》还载徐宗伟《红溪晚眺》一诗，其中有“古渡浣衣女，登山怀古篇”名句。鲁老认为乌布西奔初乃“天降哑女”，给人熟皮浣衣，经过多方磨难才被推戴为大萨满的。“登山怀古篇”，正恰是抒发对乌布西奔妈妈的怀念。鲁老还吟起一首早年流传在民间的无名氏古歌：“旭阳东起照海红，天柱东西埋冤骨。峰峦常绿妈妈谷，白云千载奠神窟。”古诗生动深沉，讴歌了乌苏里江以东先魂骨，后裔悲离，只留下旭日每天去照料和抚慰。锡霍特阿林英魂不朽，高山如天柱，白云如卫士，护卫着乌布西奔妈妈墓地神窟。

后来，我回长春仔细查阅过《珲春县志》①，确见有东海女真人“祭妈妈神”记载：久居东海的库雅拉氏，“原居东海一带。祭妈妈（系东海肃慎女主），位北，南向祭祀无一定年月，陈满洲之祖，则为公共之神主，与清室四季之致祭大同小异”。我遵照鲁老嘱咐，访问珲春、吉林等地祖籍原居东海故地的满族尼玛察氏（杨姓）、何舍里氏（何姓）、扈伦瓜尔佳氏（关姓）、纽钴禄氏（郎姓）、郜塔喇氏（郜姓）等家族，家祭皆祭妈妈神，多在夜祭。在吉林省珲春市板石乡何舍里氏萨满何玉霖珍藏的神谕中，满语记载着背灯祭迎请首神是“德利给莫得里妈妈额真”（东海神主）。在众多东海神主中有一位尊贵女神叫“鄂莫锡妈妈珊延姑姑恩都力”，即子孙妈妈白姑姑女神。声名显赫的白姑姑在何舍里氏家族位尊子孙娘娘的高位。族人传讲她就是民间仰慕的吉林地区永吉扈伦瓜尔佳氏萨满神谕中有众多“格赫妈妈恩都力”。这些女神有部族女罕大神、传播生育大神、赐降籽种大神、统御兵勇无敌战神。九台市莽卡满族乡尼玛察氏家族萨满杨世昌，在“背灯祭”时所唱的“祭妈妈神”神歌，神秘而富有特色。祭时，星斗出齐，杨大萨满端坐室内木凳上，助神人将萨满双手朝后交叉，用细绳捆紧两手的大拇指。室内闭灯，一片黑暗静谧。他

---

① 《珲春县志》已由吉林文史出版社于1990年列入《长白丛书》（四集）中再版，书名《珲春史志》，可参阅。

缅怀深情地唱“请妈妈神”神歌，韵味跌宕，哀婉动心。在族众陷入虔诚沉思之中萨满被捆紧的绳扣霍然开解，妈妈神灵来到杨姓子孙中间。

鲁老患陈年气管哮喘病，冬日不能出舍。女儿时时劝他说话不要声大，怕他累着，但他精力充沛，看得出是一位很认真对待民族文化的要强老人。他从衣柜里掏出一大本厚厚的笔记簿，原来是他经年珍藏的传本。有满汉文字，也划些各式符号图案。他告诉我，他记忆力好，嗓音洪亮，能对着图唱。出于对本民族文化的崇仰和抢救濒危文化的认同感和责任感，我与鲁老很快成为同族挚友。我与鲁老 1972 年春节和 1975 年 11 月，还有过四次叙谈。在鲁老慷慨支持下，录记了《乌布西奔妈妈》鲁氏家传全稿。我衷心感谢鲁老对民族文化的热诚关心。鲁老家事令人怆然，反右后因为所谓的历史问题，由供销社解职，始终在家务农，后兼做豆腐房生意，烟酒成癖，闲来咏歌自娱。1975 年身边仅有的爱女早逝，女婿又遭车祸亡故，与过继子关系不融洽，生活连遭打击。令我无限伤痛的是 1976 年春节后鲁老先生因肺心病突发辞世，享年 70 岁。①

《乌布西奔妈妈》为东海女真人民间叙述体说唱形式长诗。根据其部落名称“乌布逊部落”② 分析，当为金元时代（1115－1271 年）古文化遗存。但从其所述内容看，产生年代则远在金元之先。史诗传承特征，从鲁老介绍和所获得的岩画图形文字分析，大约最初是完全依据本氏族部落中的乌布西奔身边的萨满和主要主事人，遵循乌布西奔遗训，在举行隆重海葬后，将其业绩镌刻在东海锡霍特山脉临近海滨的德烟山古洞中。全诗生动感人地记载了东海广袤地区氏族部落母系时代以及从母系社会进入父系时代门槛漫长时代的社会历史，记述原始社会人类走向文明进程中众多社会历史文化形态实况、祭礼、信仰、观念、古俗，淋漓尽致，像一幅斑驳陆离、栩栩如生的历史生活画卷。全诗尽情讴歌了东海的秀美和物产的丰饶，记述众多东海岛屿植物、猛禽、百兽、鱼族、奇花、灵药，又宛若一部东海人文地理百科全书。全诗不仅纵情赞

① 1975 年冬接鲁老信，知其女儿病逝，笔者赶去安慰老人数语，因事速回，竟成了诀别。

② 在《黑龙江乡土录·金姓表》中提到女真的“温都逊”，或叫“温古孙”，乌布西奔中的“乌布逊”即此音转。

美乌布西奔女罕为东海部族文明发展的睿智和建树，更颂扬她为寻觅太阳之宫，向天抱负，五次航海东征，无畏无惧，进入伊曼、鞑靼、苦兀、堪察加、劳坎，一直北进到白令海南域，最后因急症病死海上，结束了她奇幻多彩的一生。前文已述，史诗产生年代约在15世纪的明成化年间（1465－1487年）。联想意大利著名航海家哥伦布1492年发现美洲新大陆，恰在我国明孝宗弘治五年，而乌布西奔率队北上航海的壮举，比哥伦布还早出若干年。乌布西奔堪称我国北方少数民族传说中一位寻求光明的海上探险家。

《乌布西奔妈妈》传承形式富有传奇性。民间和本诗中均传讲，全诗并不以文字形态流存于世，当地土人是以独特的象形符号，如虫蠕鸟啄，刻痕深浅不一，大小不等，由上而下，螺旋形镌刻在锡霍特山神秘洞窟之中。符号图画便是长诗故事的主要提示。东海众氏族萨满们，只要依图循讲，便可讲唱起来。随着部落人口日增，产生氏族分支，咏颂祭奠仪礼传袭不衰。19世纪中叶后，原居住地的东海各族难民，迁回乌苏里江、瑚图里河、绥芬河西侧并深入珲春河、布尔哈通、穆陵河、嘎牙河等东北内地生活。《乌布西奔妈妈》故事，也随之远离锡霍特山麓原始洞穴的岩画母体，而被带入中国东北内地，后世萨满全凭背咏，在原流散氏族和广大原居东海的各族难民后裔中传讲着。全诗为满语传唱，后因萨满代代去世，满语废弃，民国以来习惯用汉语讲。原洞窟符号记忆不详，传播中形成不少《乌布西奔妈妈》变异故事，有说唱形式的，也有叙述体的，其中，鲁老传承下来的《乌布西奔妈妈》最具有代表性。全诗6000余行，分“引曲”、“头歌”、“创世歌”、“哑女的歌”、“古德玛发的歌”、“女海魔们战舞歌”、“找啊，找太阳神的歌”、“乌布林海祭葬歌”、“德烟阿林不息的鲸鼓声”、“尾歌”等十单元，夹叙夹唱，朗朗上口，保留丰富的东海神话与古俗，具有强烈的艺术感染力。在《乌布西奔妈妈》史诗记录手稿初得时，我们首先得到瑷辉地方通晓满语的吴宝顺、祁士和、富希陆诸位遗老帮助，他们热心从事语言的译注和民俗的勘校，使长诗更加完美光彩。这些德高望重的老人们和讲唱者鲁老一样，虽然均已谢世，但为我们留下的民族文化瑰宝，却永远铭刻在我们心上。

1980年以来，我们在北方民族文化田野考察中，继续关注《乌布西奔妈妈》等著名民族文化遗产的调查与搜集工作。特别是承蒙国内著名民族学家、

民间文艺理论家、满学家贾芝、王承礼、郎樱、张璇如、傅英仁诸先生指导帮助，经常赴乌苏里江上游西岸一些村屯和吉林省珲春考察，广泛征集明清以来东海女真人文化遗物，得到一尊古东海人航海中随供的裸女鱼身海神铜像，与乌布西奔妈妈长诗中所奉祀的女神极其吻合，很有研究价值。另在珲春县板石乡满族何姓萨满手中，获得《乌布西奔妈妈》满文传本①及赶海歌谣等，对《乌布西奔妈妈》的翻译与研究亦大有裨益。1990 年以来，王宏刚、郭淑云等先生对《乌布西奔妈妈》的传承与民族学价值，亦做了大量调查与研究工作。近年，烦劳高新光先生做了《乌布西奔妈妈》史诗的满文译校和誊抄事项。正是在先辈和众多挚友同心协力之下，才使沉睡的东海古老长诗得以问世。我们谨向对史诗给予多方帮助与支持的所有人士，致以最诚挚的敬意谢忱！

二、《东海沉冤录》

满族传统说部《东海沉冤录》，在满族长期流传不衰的民间口碑说部艺术之中，独具特点和艺术魅力。全书孕生的初衷，本说部开篇便有明确表述——清初皇室中执政者，为汲取前朝治国经验而凝生成此说部故事。据我们所掌握的资料考证，这在满族众多说部中是独一无二的。正因如此，《东海沉冤录》并非讲唱清代满族往事，而是以清前朝开国皇帝朱元璋等群英勋业为说部核心背景，以气势磅礴、恢宏壮阔的感人情节，以众多有血有肉、可钦可赞的英雄人物，栩栩如生地展现了一段鲜为人知的逐鹿辽东和东海女真人的血泪生存史。故事新颖跌宕，纷纭错杂，扑朔迷离，成为清代朝野各层人士朝夕很喜爱听讲的书目。特别是在乌苏里江以东满族东海女真人原居住地诸部氏族后裔中，一些故事情节备受崇誉，传咏尤炽。相传早年，在锡霍特山南麓及沿海散居的部众，年年都有各种形式的民间祝祭活动，除烟火不断、祭歌频传外，自有本部落激扬慷慨的“乌勒本”，向儿孙们传讲当年的血泪沧桑史。1860 年该地域归入俄罗斯版图之后，原居住地不少东海女真诸姓氏背井离乡，远迁我国东北各地，关山重叠，倍增系念祖先故土的情怀。虽经清代乃至后来民国年

---

① 1984 年我们在珲春板石村访问何玉霖萨满，在他咏唱的东海歌谣中竟然听到唱乌布西奔妈妈的歌，并喜获汉字标音满语的“唱妈妈”手抄件一本。

间，东海传统祭俗和传说故事在满族诸姓氏中，不仅始终未有中断过，而且更加脍炙人口。众多扣人心弦的传说，众多荡气回肠的长歌，像数不尽的涓涓溪流，在数百年奔腾流淌中汇聚成了浩瀚的泱泱说部，传播于白山黑水乃至京津内地，为世人缅怀、敬慕、慨叹、传咏。这是《东海沉冤录》在我国北方得以广泛流传与影响深远的重要社会基础。

考《东海沉冤录》在漫长的历史进程中，能够形成为惊世的泱泱巨著，除北方社会背景条件外，还有一条更重要的因素不可忽视，那就是有清一代一些史官文人赋予本说部诸多智慧，使其具有了传播不衰的生命力。说部开宗明义，便讲明本书的成书发端于清廷上层，细研说部尤可窥见《东海沉冤录》结构壮观，历史和地区跨度很大。全书所涉猎时期，系从大明朝朱元璋洪武年间到燕王朱棣废恭闵称帝时止。主要情节、人物、时间、历史纠葛等内容，有些几乎同《明史》相吻合。可以断定，说部初成书于明末清初，传于顺康时代，雍乾后全书成体。《东海沉冤录》书容括如此错综复杂的历史空间，又何况记述了发生在长城以内、长江以北广袤地域罕为人知的众多细情秘事，若没有史官文人襄助，实难成书，并在后来赢得世人首肯的。正因如此，本书初稿约经多位清代一些史官文人的组合与综述，其间又不断糅入民间街谈巷议的无数散在故事，先由清宫大内再传入臣僚，再由庙堂传入各地民间，使之愈来愈丰满成熟，最终凝聚成为波澜壮阔的满族长篇说部《东海沉冤录》。在一定意义上讲，本说部填补了古史和文献中东疆地舆人文史料空白。全书上自皇家，下至燕、冀、辽东以及东疆各部族东海庶民，皆入表述之列，并大量记载了古代东海人诸多实难查询的民情掌故，堪称“趣”书、“博”书。清道光朝因罪流放黑龙江卜奎的大学士英和听过此书，赞其曰“东海实录，不为过也”。

《东海沉冤录》在长期流传中有不少长短传本。本书所传之初始范本，据知为口耳相传的长调祭歌体传本。讲唱者依传本以述为主，边歌边唱，夹叙夹议。据传在最早的传本里，保留的长调曲牌有《赞美人》《娘娘乐》《东海号子》等，达20多个，变换咏唱，活泼舒展，趣味盎然，可惜早在流传中渐已散佚。知者仅几首，亦难录其准，录其全。

本说部《东海沉冤录》的传承史，最先始讲述者据传源出于清前期后金开国大将满洲舒穆鲁氏杨古利。杨古利世居珲春，其父库尔喀部酋长，青年时代

随父归附建州部首领努尔哈赤，同隶正黄旗。杨古利英勇无敌，伐辉发，破窝稽，灭乌喇均有战功，深得努尔哈赤宠爱，封为额驸。天命间，又大战萨尔浒，破铁岭，拔沈阳，后随太宗破明关，薄明都，直逼京畿，英名赫赫。天聪、崇德间亦甚得太宗皇太极和孝庄皇后的宠幸。其侄女舒穆鲁格格，乃女中豪杰，武艺超群，由太宗恩允，嫁于太宗爱将哈勒苏将军之子、首任宁古塔城守尉虽哈纳将军为内室。杨古利与哈勒苏同佐太宗御前共事，尤有姻亲之谊，交往挚密。杨古利据有可上通大内、下可联络东海故地之优势，熟知《东海沉冤录》说部机奥是可想而知的。杨古利的舒穆鲁氏家族，长期生活在东海窝稽部锡霍特山南脉乌苏里江源罕噶哩松岩一带，而杨古利本人自幼在当地土生土长，非常谙熟东海地理、风物、民间口碑史话。据舒穆鲁氏家族颂扬祖先功业的传闻证实，杨古利性好尚勇习文，素有非凡的口才，常在军中以讲唱拿手的家乡东海长歌为奇艺，本族以此为荣耀。杨古利这一特长，后为其侄女舒穆鲁格格承袭。

舒穆鲁格格自嫁入富察氏家族后，便把东海故事悉数带到了吉林、宁古塔，传给了富察氏家族上下人等。故富察氏家族得天独厚，很便捷地了解和全部得到了《东海沉冤录》故事，并发扬光大，传播开来，成为后来富察氏家族所据有的满族传统民间说部文化财富中的又一重要组成部分，随时作为阖族婚寿祝祭等活动时的余兴，令人百听不厌。这期间的《东海沉冤录》故事与后期的《东海沉冤录》相比，还是初步的。富察氏家族的《东海沉冤录》的最终完成，则是在清康熙年间。康熙二十二年（1683 年），富察氏家族中一支托雍额携子伯奇泰，随萨布素将军奉旨永戍瑷珲（“瑷珲”现简化为“爱辉”）后，又将《东海沉冤录》故事由宁古塔带到了瑷辉新址，常常在战斗空隙时，给从宁古塔、吉林、盛京等地来此戍边的八旗将士们讲唱“乌勒本”说部《东海沉冤录》。因其史料鲜活，生动离奇，而为兵勇称道。其实，富察氏家族传讲的《东海沉冤录》尚属本说部的待成雏形。当年在瑷辉戍边八旗营中还有一位很著名的清廷大人，也擅讲与《东海沉冤录》名异情近的长篇说部《血荐情缘传》。此人名叫玛拉，姓那喇氏，满洲镶白旗人，顺治朝以来曾在清理藩院、礼部、工部等重要部门任职，博古通今，善交天下人士，尤通晓索伦、蒙古、飞牙喀、俄罗斯等几种语言，对北疆诸民族生活区域民俗掌故极其熟悉。他早

在京师理藩院时，“在外国公使中戏讲《东》书以为趣”，可见他很早就熟悉这部说部。此番他奉旨随彭春公等由京师来到北疆瑷辉参与指挥雅克萨之战，八旗统领们为激励将士，夜晚篝火如昼，军帐里笑语喧哗，唱讲各族歌舞故事。其间，富察氏家族的《东海沉冤录》，玛拉大人的《血荐情缘传》等，都是众人必听的选段。这两部书都是由明金陵传闻演绎而成的满族说部故事。但《血荐情缘传》故事情节，要比富察氏族众讲述的《东海沉冤录》情节更为丰富，增加了明初朱洪武身边众多谋臣良将的故事传说，还有关于金陵、秦淮河、燕京等地市井形胜和庵堂禅事等描述，自有体系，独具一宗，使全书更具有完整性和可信度，尤其增添了本说部的时代气息和全书社会历史价值的厚重性。据瑷辉地区富察氏家族传承的《萨大人传》满族长篇说部可知，清康熙朝保卫雅克萨战争胜利结束之后，汇聚瑷辉的各路清军八旗将士分别返回京师、盛京、吉林、宁古塔和黑龙江将军所辖卜奎、墨尔根等地。原在清军八旗将士中，讲唱满洲传统说部“乌勒本”和演唱满洲乌春（歌谣）、表演满洲“玛虎玛克辛”（即戴面具的“玛虎戏”）等活跃军心的各种文化形式，也随着被带到了各地，在满族等各族中广泛传播开来。玛拉将军讲唱的《血荐情缘传》，因其情节涉及长城内外，物阜民丰，博文广记，曲折动人，俨然像我国北方元末明初的社会万花筒。因此，《血荐情缘传》在当时影响较广。瑷辉富察氏家族后来在整理和讲述《萨大人传》的时候，对舒穆鲁氏家族早年传述的《东海沉冤录》，在反复聆听《血荐情缘传》的同时，由本族说部赊夫们（师傅）后来在唱讲过程中不断切磋，不断进行合理地吸收、丰富和充实，形成了《东海沉冤录》今日特有的格局，并仍沿用《东海沉冤录》固有的书名传承和流传下来。这便是满族传统说部《东海沉冤录》最早期诞生、成书及其传承的概略过程。

自康熙朝以来，《东海沉冤录》在我国北方长期流传过程中影响日广。该书引起多方喜爱，究其因就在于东海在大清国上下人等心目中，是一块既遥远又富饶，既野蛮又神秘的所在。东海地区广袤无垠，有漫长的海岸线，山富树果，海藏鱼盐，物产丰饶，气候宜人，向称北国巴蜀。故而成为世代栖生福址，招来八方生民。也正因如此，金元明以来东海成为各路兵家、地方政权、各部族争相窃据、染指、火并之患难深重之域。清道光朝之后沦为外国属地，

倍加对其增添崇仰、痴恋、神往之情。东海故事因其生动奇特，不单满族人家喜爱听，汉人和其他各界人士也喜欢听，不胫而走，不分尊卑，书肆客满，甚至在民间传讲。乾隆帝为体察下情，在宫中宣听子弟书、八角鼓书目外，还有风靡一时的《东海传》，即《东海沉冤录》。过去，京师和吉林、卜奎市井街头演唱中有说《大明公主哭东海》《东海古谣》《大仓豪族》等书段子者，都是由《东海传》书名派生而来的。

许多事例证明，一部满族长篇传统说部的存藏与发展，并能持有旺盛的生命力，是与传承该说部的满族家族氏族凝聚力和自身的文化素质条件，有着紧密关系。富察氏家族是北方著名的望族。自古沿袭极严格的祖训，“每岁春秋，恭听祖宗‘乌勒本’，勿堕锐志”。讲唱说部，成为阖族训育氏族子孙的治家之道。凡所得说部档册资料，均由管家奶奶或萨满在西墙神匣中存放。族中长老们责成专师诵念熟记，再传授给各支弟子讲唱。满族传统说部《东海沉冤录》，就是如此保存下来的。

我现在讲的《东海沉冤录》，则是依据我们祖上满族富察氏家族瑷辉地区珍藏的传本讲述的。据本族重要文化传承人富希陆先生 1961 年秋回忆，本传本形成为近代完整而独具系统的长篇说部，约有 200 多年的传承史了。这期间有过几次补充，最突出的一次就是本家族传讲，康熙年萨布素将军在他的好友玛拉大人返京师之前，应族人之约把他接到富察氏家族营地款待，专门求教，聆听对《东海沉冤录》的评鉴。玛拉大人还耐心地传教不少故事段子和唱调。从乾隆朝以来，本族在修缮家传说部《萨大人传》同时，亦不断修润《东海沉冤录》等说部。清末同治、光绪年间，富察氏家族《东海沉冤录》的主要传承人是富小昌萨满和毓昆大萨满，后传于先祖伊朗阿，伊朗阿庚子俄难战殁于大岭，“乌勒本”的传承人中断了十余年。进入民国时期，居住在大五家子托克索的富察氏家族，因社会变迁，家道衰落，阖族各支分居而过。尽管如此，祭礼、族规、传讲说部的古制，沿袭不变，仍由伊朗阿二子德连和全连兄弟统理。家族每逢有节庆、迎送、寿诞、祭祀、婚丧等重大事项，必有妈妈或玛法讲唱说部。因本族到瑷辉地方年代久远，除讲唱《东海沉冤录》外，传承和积累的满族说部书目很多。如《音美萨玛》《天宫大战》《飞啸三巧传奇》《萨大人传》等，有口皆碑。德连于 1934 年病逝，《东海沉冤录》由其子富希陆承袭

之，因教务甚忙，便由姐夫张石头代之。张石头自小长在富察氏家族中，虽没有文化，但聪敏好学，通晓满语满俗，过耳不忘，深得祖父母喜爱。他擅长讲唱，能一连几宿不睡觉，口若悬河般讲唱数不尽的传说故事。凡从他口里传出的任何故事或说部，都格外生动活泼，令人涕泪满面，诱人爱听。张石头在附近四村颇有声誉，深得族众拥戴。后来因我母亲病逝，弟妹稚幼，他们热心搬到孙吴镇住，一起帮助我们，两家非常亲密融洽，先父富希陆有暇时跟他姐夫一起追忆和切磋喜爱的《东海沉冤录》。此时，适逢1947年春节，孙吴小镇人口不多，但地处去往逊克、瑷辉、黑河交通要枢，商贾行旅密集，畸形繁华。小城茶肆栉比，除讲《杨家将》《三侠剑》《包公传》、《童林传》等评书曲艺外，南街口“三合茶社”开播小段《东海风尘录》，即《东海沉冤录》原型故事。讲此书老板就是从张石头处传学去的。此人外号刘大板儿，讲唱河间大鼓，自弹弦，夫人唱。夫人可非同寻常，誉传小城，系日伪时期本镇“新街基”的一位名妓筱黛玉。后从良与刘大板儿同居，长相美丽，嗓音甜脆，取艺名“筱美花”。此书由刘大板儿改说唱路子，夹叙夹唱，别有一番风韵。富希陆先生和姐夫张石头曾于1947年秋至1948年冬多次听他们合演，客座兴隆。据传，这对伉俪后来回乡求财，又将此书带回关里去了。本书系1947至1949年间富希陆先生回故乡大五家子村居住后，利用农活空隙，深夜不寐，在豆油灯下边回忆边记述下来的翔实备忘纲要，并经常同当地满族著名说部故事家杨青山大哥，在一起热心切磋，不断地充实整理，最后两人用白线订成了小型轻便的手抄文本，在屯里传借，可惜1948年冬佚失。尽管如此，《东海沉冤录》故事并没有被杨青山、富希陆等热心人士们遗忘，仍偶尔在众人中传讲。我本人也非常喜爱这部长篇故事。1978年我返里探亲，听先父富希陆老人口诉后，用文字记录下来，后来又经几次询问与充实，在我处存放有年。欣逢盛世，承蒙吉林省领导对濒临消散的满族文化遗产无微不至地关爱重视和热诚鼓励，2002年我应好友文礼先生之邀，利用半年多时光录音完毕，还要特别提及和感谢于敏女士，她精心润录，废寝忘食，才使久被世人忘却的满族著名说部书目，得以拂尘面世。

三、《萨大人传》

（一）《萨大人传》主人公萨布素生平述略

萨布素，富察氏，满洲镶黄旗人，祖籍吉林乌喇，清康熙朝著名抗俄将领。其祖父哈勒苏、父亲虽哈纳追随努尔哈赤父子征战，皆以尚勇著称，虽哈纳后任宁古塔城守尉之职。萨布素生于宁古塔将门府第，自幼严受家训，忠厚爱人，更以“西丹”兵（清八旗养育兵）童龄随伍，少而有谋，勇武善战，聪敏过人，屡立奇功，由笔帖式递升领催、骁骑校、佐领、协领、副都统。康熙二十二年（1683 年）十月，清廷增置黑龙江将军衙门，萨布素以其出类拔萃的才干被康熙帝钦点由宁古塔副都统衔擢升为第一任黑龙江将军。从此，京师山海关之外形成盛京、吉林、黑龙江三省政治管辖格局，直至现今。作为首任将军，萨布素在黑龙江历史上具有十分重要的地位。他与彭春等将领共同指挥了第一次雅克萨之战，显示了卓越的军事才能，为抵御外来侵略、维护边疆领土完整作出了不可磨灭的贡献。萨布素在任黑龙江将军 18 年，驻守边疆、率兵抗俄、进剿噶尔丹、筑修城池、开辟驿道、设立官庄、兴办义学，政绩显赫，后人称颂其“为人沉勇好兵略，尤喜观山川形势”，有“文武干济之才”。康熙帝于康熙三十七年（1698 年）八月第二次东巡时，盛赞萨布素守疆功勋，又以亲御蟒袍、缨帽赐之。康熙三十六年（1697 年），嫩江大水，灾情严峻。此后连续三年累经水患，萨布素“因以旧存仓米按丁支放”论罪革职，在佐领上行走，寻调京授予散秩大臣，未几卒，家无余财。

萨布素以士兵而将军，深谙民间疾苦，视漠北各族如兄弟，深得军民之心。病逝后，各族奠祭缅怀，常忆故将军。

（二）抢救项目的提出及对其流传区域的考察

自 1978 年春吉林省社会科学院东北民族文化研究室创立始，我们风雨无阻地奔波在白山黑水满族大小村屯之间，开拓着对我国满族等北方诸民族历史文化的调查、征集与研究工作。深切体会到，民族文化的存藏、延续与传播，至关重要的是，各民族中都有一批忠诚于本族文化的知情人和传承人，像保姆，像园丁，使民族文化遗存永葆不朽的生命力。满族及其先民悠久灿烂的古

老文化，并未因社会风云变革而消失，仍如数家珍般地藏于民众之中。满族不胜枚举的文化遗物，便是靠那些可钦可敬的民族文化老人，祖传父，父传子，流传下来的。令人惋惜的是，由于我们对这种民族古老文化现象所固有的内在增消规律认识不足，抢救意识淡薄，有多位民族知情人溘然谢世，珍贵的民族文化遗产未能来得及抢救。满族传袭古久的民间长篇说部，亦处于濒临消失的危境。我们在科研力量薄弱、经费不足等窘况下，徒步到满族聚居村庄，住农家，同他们一起劳动，使族人感动，获取珍藏有年的满族说部的大量线索。在院科研会议上，历史学家佟冬院长很重视流传在黑龙江省清康熙朝抗俄名将萨布素英雄传记和渤海时期镜泊湖传奇故事《红罗女》两部满族说部，认为对于我国古代史、边疆史、民族史研究颇有学术价值和代表性，而且对北方民族文学史的架构也有重大意义。

我们基于人力和财力条件，遵照老院长“要像挖萝卜，挖一窝得一窝，不可摊得太大”的叮嘱，从 1981 年起，除在东北乃至京津、河北、成都等地对满族文化流布实况做调查外，着力以“访萨采红”为开端，从 1983 年春至 1984 年冬底，频繁往返于长春至齐齐哈尔、瑷辉、呼玛、宁安之间，考察萨布素传说故事在民间流传的历史和现状，专访萨布素将军同宗的满族富察氏族人和文化知情人士吴维荣、富崇孝、傅英仁、马文业、关墨卿、富希陆、富安禄、富兴禄、陈凌山、徐昶兴等诸位长者和先生。1983 年，恰逢端阳佳节之际，我们访问了瑷辉镇西岗子村。西岗子村，是清康熙朝大清八旗劲旅抵御外侵的后勤基地。传讲当年盛京和吉林的物资，由水陆两线日夜兼程运输，粮草如山，警锣震野，灯火如昼，赢来了保卫雅克萨之战的辉煌胜利。近世，还常在此处寻见旧箭镞和锈矛残物。我们怀着崇敬之情寻访古战壕遗墟后，与当地父老欢度了一个难忘的夜晚。热情爽朗的满族男女老少，一听说畅谈萨布素的传奇故事，嬉笑着聚在一起，全不知疲劳，在槽头马灯下争着讲萨大人。此行还有幸认识了一位七旬老人叶福昌，满族，正蓝旗人，祖上曾跟随萨布素参加过雅克萨战斗。大家在一起越谈越亲热，老人的儿子原来还是富察氏家族姻亲。福昌老人家从小听过老辈人讲说部，如今仍能绘声绘色地讲上一段瑷辉早年传流的《萨大人传》。从大家谈笑风生中可见，族人熟悉萨布素，敬仰萨布素。他的英雄故事，久已融入中国北方众多英雄人物业绩之中，沁人肺腑，百

听不厌，成为北方民众激励族人、教育儿孙的生动话本。据《竹书纪年》等古史可考，早在2000多年前，黑龙江古代地区就是女真先民肃慎生活区域，向中原王朝贡献弓矢。肃慎至汉时称挹娄，南北朝时称勿吉，唐时称靺鞨，宋时为黑水女真人故地。多年来中俄两国考古挖掘，证实沿江两岸挹娄、靺鞨时代文化遗存最为丰厚。明永乐七年（1409年），在黑龙江口设置奴儿干都司，派兵驻守。“奴儿干”即“尼噜罕”，满语“画”的意思，管辖着西起斡难河（今额嫩河），北至外兴安岭，东抵大海与库页岛的广大地区。清代完全承继了明朝的行政管辖范围。萨布素便是为执行维护北疆主权而到瑷珲赴任的第一任黑龙江将军。在中华民族不屈服列强凌辱的抗争中，与彭春等众将领充满大无畏的爱国主义精神，取得清史中签订中俄“尼布楚条约”的历史性胜利。

处于这个重大历史漩涡中的风云人物萨布素，有众多关于他的传奇故事得以在东北各地传颂，应该说是必然的。不仅如此，在黑龙江省萨布素本族后裔之中，长期以来还流传着两个长篇说部：一部源自宁安富察氏家族；另一部源自瑷珲富察氏家族。宁安，即清代宁古塔副都统衙门所在地的宁古塔，是萨布素降生乃至童年、青年、壮年时代的故乡，也是他在开疆守边的烽烟中，从一名马甲锤炼成长为八旗劲旅中一员高级将领的热土。瑷珲，则是清政府远设在黑龙江畔抵御外侵的前哨疆场。在这里萨布素以统帅之谋，兵进额苏里，建黑龙江新城（即今瑷珲城）、雅克萨奏凯，继建墨尔根城和齐齐哈尔城，嫩水罹难，等等，萨布素整个后半生的辉煌历程坎坷生平，都镌刻在这片黑龙江热土上。宁安和瑷珲两地族众，各依对萨布素的记忆和经历，汇集成两部长篇说部。宁安满族富察氏家族，由傅英仁先生承继傅永利老人传讲的萨布素说部，名曰《老将军八十一件事》，于20世纪80年代中期由吉林省社会科学院初记完毕。瑷珲地区满族富察氏家族，由富希陆先生承继其祖父伊朗阿、父亲富德连传承下来的萨布素长篇说部，名曰《萨大人传》。《萨大人传》内容浩繁，与《老将军八十一件事》相映成辉，是反映17世纪中叶我国北方边疆史、民族史重要佐证，传颂了老将军勇捍边陲、戎马一生的伟绩，堪称满族说部艺术的姊妹篇。

（三）长篇说部《萨大人传》在瑷珲满族富察氏家族中的产生与传承

瑷珲地区满族富察氏家族《萨大人传》的讲述和传播，有其深广的历史渊

源。有清一代瑷辉向为北方锁匙。雍乾以来，江驰兵船，城报更漏，武馆茶肆充斥里巷。边陲古城空前繁华，远胜今日。十字街闹市有人竟俏比为京师小天桥。《瑷珲十里长江俗记》载，相传清咸同至民国施政，老瑷辉城关魁星楼下十字街口，书艺场栉比鳞次，为北陲一景。有用扎板、琴弦、八角鼓弹唱《雪妃坟》《征马魇鲑》者。其中，出了位艺名叫“小雷公”的人，为《征马魇鲑》所动，将它改编成长段子河间大鼓《漠北精英传》，沿黑龙江上下奔走，住工棚子里给放排哥儿们弹唱，挣铜文百串，颇有声望，成一佳话。从吉林、盛京先后到瑷辉求财落脚，类似“小雷公”的艺人，尚有“扇子刘”、“小彩凤”、“堂笑天”诸老板，除有自家闯江湖书段子之外，因受满洲宣讲“乌勒本”故事影响，都曾到过满洲人家，去听“萨公传”等北方人物故事，有心者竟锦上添花，冠以新名，自成一派，使满洲一些内传说部由此出了名，传播开来。考萨布素故事等能够风靡北方，从前述多位艺人的钟情可见。满族传统说部艺术为清代以来我国北方书场汇入清新活水，在北方的长期影响是深远的。俗话说“水有源，树有根”。脍炙人口的长篇说部《萨大人传》，能在民间流传不衰，影响几代社会文化，根本原因就在于满族世代承继着族中上下人等均喜听讲本家族“乌勒本”的古制，有一代代传讲“乌勒本”的人。

黑龙江畔的瑷辉县大五家子村和孙吴县四季屯村，中间有道著名的三架山为屏障，相距仅仅三十多华里。山明水秀，鱼米丰饶，这就是满族富察氏家族在瑷辉地区中心聚居地。据富氏谱牒记载，富察氏族人到瑷辉落户最早的先祖名讳叫托雍额，系清康熙二十二年（1683 年）春奉旨被选定为北戍瑷辉征勇，携子伯奇泰与家眷，同满洲其他姓氏丁勇，同随萨布素将军经水路北上，汇合吉林兵进抵黑龙江东额苏里屯兵建寨。后迁至江西岸达斡尔人托尔加旧城址，重建黑龙江新城，即今之瑷辉。清军平定罗刹后，在瑷辉城四周建起八旗将士驻守耕牧的众多“拖克索”（即“官屯”）。除在瑷辉城内有田亩外，大五家子、四季屯两“拖克索”，都是托雍额与儿子伯奇泰居住地。托雍额父子的子孙，生息繁衍，人丁兴旺，成为瑷辉地方满族富察氏望族。其先人都是当年随同族同姓最高首领萨布素背井离乡、出生入死走过来的，有非同寻常的亲情。萨布素宽厚仁慈，身先士卒。夫妇俩又乐善助贫，赡养孤寡，享各族美誉。故而不少族人敬爱萨公，追随萨公，苦筑墨尔根、降风沙建卜奎（即齐齐哈尔），

数月无盐笑不减，同甘共苦，生死不弃。萨布素晚年因嫩江连年洪祸，人畜毙野，擅动国粮获罪遭贬。老将军以重疴之躯系念灾乡，上折允奏，由京师得返江城齐齐哈尔，与军民同伏洪魔，称："不令洪遁，安瞑目哉。"不久，郁愤而终。据传，一代享有盛誉的老将军溘然长逝，震惊朝野上下。崇仰萨公将士族众，拜祭者嗐哭将军衙门前，日日如潮涌，悲歌孝幡百日不落。富察氏族人们在葬礼后，奉迎灵牌，归返老将军生前魂梦牵绕的黑水故地瑷辉，举行隆重的立祠奠祭礼。祭礼时，老将军生前同宗的长辈、同辈、晚辈以及各族兄弟朋友等都含泪齐聚。鼙鼓号炮声声，富察氏家族为巴图鲁（英雄）送葬用黑龙江口鲸鹿献牲大礼，荐献灵堂。众萨满咏歌祝祷，奠酒抛盏，穆昆达玛发以高亢的满洲传统古调，缅怀老将军之德，长忆老将军之威，英风长存，江河不老，高扬永祀。自康熙朝为老将军立祀故乡之祭始，便独立成祭，祭必有颂，沿成常例。这便是《萨大人传》这部满族传统说部产生的源流。

富察氏家族自古就传袭着极严格而独特的族规礼仪。族人们从康熙时代由宁古塔北戍瑷辉起，族规礼仪仍沿旧制。全家族文武渔耕涉外事务多由男穆昆达总持；人丁育教饱暖杂艺家祭等多由掌家姑奶奶分派。虽互有分工，相辅主政，但掌家姑奶奶的族权高于男穆昆达。讲唱说部为育教之事，尊管家姑奶奶的吩咐办。据传，早在清初本家族还在吉林乌喇的时候，就谨遵当时掌家祖太奶奶遗命："每岁春秋，恭听祖宗'乌勒本'，勿堕锐志。"可见，富察氏家族讲诵说部久已成制，而且规矩很严。每讲必先由萨满奶奶从西墙神龛，请下装伴奏用的恰板、铜钟、铜镜等物件的神匣，众人拜祖祭祷，尔后由族中长老或遴选的"色夫"（师傅）们，焚香漱口，讲唱"乌勒本"。

"乌勒本"内容丰富，有神龛中众神的非凡故事、氏族发轫艰辛史、为氏族兴旺矢志献身的先民和各种精灵的英雄传说等等。《萨大人传》就是融入全族"乌勒本"文化宝匣中的又一新说部。据族人们回忆，《萨大人传》能传流后世，凝聚了多少代人的心血。萨布素将军故事，经过几次及时访问和关键性充实，使说部生辉。康熙末年，在三世祖穆昆达果拉查筹谋下，大量采录了老将军生前个人口述的生平回忆。萨布素深受祖父哈勒苏影响，倔强幽默，豪爽乐观，对于自身从孩提到将军苦辣酸甜的人生趣事，还有那些一生中提携他的男女老少，总要衷情怀恋，现身说法，启迪亲朋。这使说部倍加撼人心魄。另

外，广邀各族遗老和老将军亲随家人，以及曾蒙恩于老将军夫妇的北方族众和宁古塔、吉林故地人士，叙谈所知的老将军往事，纠误修缮说部故事，才使这部“乌勒本”初具了长篇规模。当时，富察氏家族讲唱之老将军故事传本，名称并非统一：有称《萨克达额真玛发乌勒本》的，即《老主人传》，也有称《萨宁姑乌勒本》或《萨宁姑安巴尼亚玛笔特合》的，即《萨大人传》。后来确定以《萨大人传》命名，在族中及周围的拖克索和噶珊传讲。

《萨大人传》第二次增补，时间持续很长。从乾隆末年至道光、咸丰、同治年间，在几代本族穆昆达奔走操劳下，先后向萨布素同朝的彭春、马喇、巴海、林兴珠之后人，借阅过文牍函册，问询轶闻往事。曾在雍正朝任黑龙江将军的萨布素季子常德，赠送老将军遗文墨宝，详解其父灵车归葬遇水患事。咸丰朝因罪谪贬齐齐哈尔之大学士英和，在瑷辉聆听此说部后便倡议：“勿囿于内，广而昭之。”英和还热心教授汉文。从此，《萨大人传》始用两种语言讲诵，族内依旧沿用满语，款待汉官客人时，由通晓汉语族人用汉语讲唱《萨大人传》。初始，用汉语讲述故事，时间很短而情节也较简单，后来才逐渐充实丰满起来。进入光绪时代以后，用汉语畅讲《萨大人传》，成为族中男女长幼不感到陌生的常事了。由于《萨大人传》用汉语讲唱，更加扩大了它的社会感召力。此外，道光、咸丰两朝戴均元、赛冲阿、倭仁、富俊等几位大人都非常关爱《萨大人传》，叮嘱说部多载民情风物，重史乘之说，杜“姑妄言之”之弊。这尤其加深了《萨大人传》囊括史实的厚重内涵，使其更具有了艺术的生命力。1900 年庚子俄难，多少房屋被焚，多少手足同胞惨死黑龙江，富察氏家族当年由琪任格太奶奶掌家，丈夫抗俄殉国，为凝聚阖族溃散之心，激奋重创家园之志，率族人套獐狍杀牲祭祖，然后她亲讲《萨大人传》，兴起时，拉起族人载歌载舞，铿锵歌舞吸引来荒塞北域逃难归来的满洲瓜尔佳氏（关）、吴扎拉氏（吴）、尼玛查氏（杨）、章佳氏（张）等族亲和沿江毗邻之汉、达斡尔、鄂伦春、索伦（鄂温克）等族兄弟。《萨大人传》成为须臾不可离的良师益友，是瑷辉一带很受欢迎之满族口碑说部书目之一。

正如前述，满族说部初始以满语口耳相传，有说有唱，夹叙夹议，讲唱起来颇为灵活。在清康、雍、乾、嘉几朝，这部以讲人物为主体的说部，就是这样说唱结合地以满语流传着。咸同两朝后渐兴满汉两语传讲。民国兴，满语渐

废，汉语讲诵日盛。尽管如此，直到解放初期，在黑龙江瑷辉大五家子、四季屯、兰旗沟、下马场一带，即该说部产生的地域，还有不少中老年男女用满语说唱的，后来才逐渐改用汉语。从前的说唱多无固定唱本，直至清末，为了讲唱有所依据，流传方便，才有人用茅头纸记下了讲唱提纲，且一个故事一个纲。然后再将这些记述各个故事的提纲结集成本，便形成了这部“乌勒本”传本。

有了传本，则有利于更多的人参加讲唱。本来满族诸姓，当然富察氏家族也不例外，素有敬祖的礼俗，慎终追远，继往开来。每逢节庆、祝寿、新春伊始，都要举行家祭。家祭之后的一项重要活动，就是讲唱“乌勒本”，以将军的故事、英雄的业绩黾勉后辈子孙，不辱祖望，奋志蹈进，代代传袭爱国之志，保卫边陲，光耀家风。这样，讲唱《萨大人传》，便逐渐成了富察氏家族敬祖的一个不可或缺的组成部分。讲唱也就不仅仅是一种单纯的娱乐，更是一种讲家风、述族史、唱英雄、扬族威的传承教育的虔诚、肃穆之举。讲述的传本，被称之为神本，并像供奉族谱、神器一样，放在木匣之内，平时供于室内西墙神龛上。讲唱时，再恭恭敬敬地请下来。

本部《萨大人传》，就是20世纪20年代瑷辉大五家子富察氏家族总穆昆、说部总领富察德连先生承继的祖传珍藏本。这个古老的传本，自康熙朝果拉查起，经历已有270余年传承史。其传承的顺序大体是：富察氏家族第十世祖、清道光朝武将发福凌阿（又名“吉屯保”），对族传说部极为钟爱，讲唱人小有疏漏，必严词申斥。据传发福凌阿老玛发，身为武将，素喜文章，在清后期社会江河日下情况下，主张要恪守礼俗，对全家族满洲说部的传藏，特别是能够保留到今日，起到了关键作用。他在咸丰初年告老还乡，荣归瑷辉故里，率族人拜祠祭祖后，他谦恭地在中堂为族人讲唱《萨大人传》中“老将军雨夜挑灯护江堤”故事。老人家返乡无事，便同穆昆们推敲《萨大人传》。《萨大人传》能成为全家族重要宝卷，是发福凌阿老人晚清后期使之备受呵护，才得以完好传世，因此他是最值得尊敬和感激的人。同治初，他在卧榻边将本家族说部总领事务传给长子、瑷辉副都统衙门委哨官伊朗阿将军，然后与世长辞。伊朗阿因光绪庚子年（1900年）抗俄，与凤翔大人等殉难于大岭。灾祸突降，阖族议定将全族说部总领事务并说部卷匣由伊朗阿将军妻子琪任格太奶奶掌

管。她病逝后，委于长子富察德连。德连公于民国年间病故，传给其子富希陆和其侄富安禄、富荣禄，由富希陆收藏。此时社会动乱，家族已经没有祭礼和讲唱说部之举了。经土地改革和路线教育，说部卷匣及文稿陆续被收，富希陆“文革”遭迫害，残稿被焚，伤残致疾，1980 年秋病危时，电召长子富育光速返故里。我当即由长春急速返回故乡。老人危病中仍系念祖传《萨大人传》，命我不要偷闲，一边躺在炕上调病饮汤药，一边为我吃力地吟讲《萨大人传》，我含泪边听边一字一字记录。老人家讲一气儿，歇息一气儿，足足记了月余。我因公务忙返长春。没过月余，接亚光弟电报，老父长逝，终年六十有九。我有愧于先父，热泪洗面，一连 30 多天什么事情也办不下去。先辈这部长篇说部，不论从所记载之时限跨度，还是从所包容之历史与社会内涵，堪称是绝无仅有的北方民族文化百科全书。它活生生地记录和再现了 17 世纪我国北方边疆错综纷纭的社会现实，是几代人民间口承艺术的智慧结晶，故称其为一代史诗也不为过。若干年来，我总为沉睡在我身边这一卷卷记录而激动发愁。如何处理先父留下来的遗物，是数十年来始终萦绕在我心里的一宗大事。2002 年，在老学友文礼先生的热忱关注与帮助之下，有幸得到了原吉林省委副书记谷长春先生和原吉林省文化厅厅长吴景春先生的鼎力相助，吉林省文化厅成立了“吉林省中国满族传统说部集成编委会”，使珍贵的满族文化遗产，得见天日。我怀着对先辈崇仰之情，对本家族家风的诚挚敬意，夜以继日地忘我忙碌，用半年多时间，将此传本讲述并录了音，交由省文化厅于敏先生，他遂根据录音下载，细心整理完毕。现将《萨大人传》满族乌勒本，谨献于世，以飨读者。

四、《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》

满族传统说部《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》，400 余年来以其悠久而脍炙人口的传说故事，为北方诸民族所传诵。该传说最初形成的年代，已无可稽考。但从黑龙江省瑷辉满洲富察氏家族耆老口中传述可知，他们的先辈曾于清康熙二十二年（1683 年），跟随同族同宗、首任黑龙江将军萨布素，为抵御外侮入侵，奉旨由宁古塔北戍瑷辉。萨布素将军曾为族中留下他北征黑龙江、守边卫

土的手稿《兵痕备钞》四册，1900年庚子俄难，罗刹焚烧瑷辉城时佚失。在其遗文中曾记载：皆云“混同北岸有巨丘，古木参差。土人诵传有母子厚葬乃成巨丘焉”。这里所言“混同北有巨丘”，在康熙年间抵御罗刹的八旗将士们都普遍传讲着，甚至有人曾云还目睹过。此类传闻，在当地的费雅喀等民众中也家喻户晓。所谓“巨丘”，实际上就是指黑龙江入海口附近有一座黄土堆起的大坟，年久坟上丛生粗草小树。据传坟内葬有母子两人，传诵着许多母子两人神秘离奇的故事，为后人景仰，常有悲悯者时来填坟、献供，日久而成高冢。这个神奇的传说，与本说部《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》故事颇相吻合。

另据久住在黑龙江省孙吴县霍尔莫津、哈达彦等地群众曾福臣、孟宪君、孔昭发等人证实，社会上流传的《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》，就是讲述黑龙江口“大丘”坟的故事。他们从青年时代起就听自己家老人和附近村落的人们，讲述雪妃娘娘和包鲁嘎汗母子两人的可悲经历和非凡的历程，同“大丘”坟的故事非常一致。这足以证明满族说部《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》，产生年代约在大清国初年的时候，到清康熙朝中叶已经深入人心，广泛传开，并一直在北方各族中流传着。事实如此，凡清康熙朝北戍瑷辉的满洲八旗诸姓氏，许多家族都知道并能传讲此传说。追其源，他们多是从住在黑龙江中下游地区费雅喀、索伦、黑斤人等当地朋友那里听来后，又在本族中传讲开来。当年，率军戍北的清军将领萨布素、马喇等人，还从费雅喀人口里记录了《雪娘娘与大丘坟》故事。

长期以来，《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》，所以为后世喜爱、重视和传讲，主要因为当地各族均传说，说部中的主人公女真后裔雪妃、蒙古科尔沁部色音布尔等人，都确有其人，后来死在漠北，留下荒冢。该故事记述清初女真诸部，特别是努尔哈赤建州部发轫时期的故事以及建州部当时与蒙古科尔沁各部之间的大量鲜为人知的史实资料，颇有史料价值，而倍显珍贵。除此，全书极力讴歌了当时民族间之情爱、正义、友善、互助等人间品德和许许多多心地善良、可亲可爱的英雄人物。全书充满浓郁的地方生活气息。故而，各族以不同语言，竞讲《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》，不断丰富润色，使其成为满族祭祀或年节余兴中，最受族众喜闻乐见的“乌勒本”———满族说部，代代传承着。

又据黑龙江省瑷辉地区一些满族已故著名文化人士祁世和、吴宝顺、徐昶

兴、富希陆等先生生前回忆，《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》传本，在传承中名称很多：《孤女离恨》《大丘坟》《黑水狼儿传》《宝音福晋和包鲁嘎汗》《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》等。虽然名称不同，但内容均同出一个故事。只不过因说部流传地域不同或因讲述者的阅历和偏爱有别，使说部内容有所侧重和变异而已。

本说部的流传还有一段传奇故事。它系黑龙江省瑷辉县大五家子村杨青山老人的爷爷传下来的杨氏家族口传古本。杨氏家族祖居黑龙江江东精奇里江桃木河地方。清咸丰、同治年间，常与当地族众远涉黑龙江出海口和鄂霍茨克海南海滨诸岛屿，猎捕鱼鲸鹰貂为生。他们为捕猎方便，就住在黑龙江入海口的堪扎阿林部落。这里因为水草丰美、鱼虾丰富、周围山峦重叠、冬夏气候宜人，适于布特哈人（狩猎）居住。聚到这里来的人除有当地零散的土著乞列迷人（即费雅喀人）外，多系明末清初以来从辽南一带躲避征役、囚牢、苛捐的逃人。虽然民族不同，甚至语言也互有差异，但美丽的山光水色把各方的人凝聚在了一起，终日除捕鱼、打猎外，夜晚熊熊的篝火边最欢快、最热烈，能同时看到、听到几种不同声调和形态的歌舞，常常通宵达旦、彻夜不眠。在这伙既陌生又豪放无羁的欢乐人群里，一位双目失明的乌德林老玛发，最惹人注目。他自称是无主的奴才，原居黑龙江德钦部，后归附乌拉部，又被俘到建州部。他通晓女真语、费雅喀语，阅历丰富，又有一口讲唱才艺。他头戴鹿角帽，身穿鲸鱼袄，光板海豹靴，斜挎一柄堪察加萨满常用的鱼骨长琴，腰挂乞列迷人喜用的弯脖小鼓。据他讲，凭他穿一双千层底儿海豹靴，背着琴鼓，聆听着海醉子鸟的叫声，循着声音走遍了北海的火山群附近的村落，到过库页岛，跨海到了堪察加、楚克奇、白令海岸，尽管悬崖千仞，沟壑百丈，有的火山红如烟柱，都不能使他遇险丧命，总是能寻找到有生民栖居的沃野，都愿聆听他的古歌古曲。他向听者所讨要的酬报只是一瓢汤米、一片鲑鱼、一件衣裤。乌德林老玛发，还最擅讲唱《大丘坟》等长篇说部。说来很奇妙，他自称是夜梦雪妃娘娘私得此说部，一时风闻四野，便从此讲唱起来。瞎眼乌德林玛发，手舞足蹈地弹奏着弯脖鼓、鱼骨琴，手脚弹动如鸟啄，声音激越如惊鹿，不像是一个老人的弹唱，恰像有十几位歌手在合唱，使"大丘坟"的雪妃故事传遍了黑龙江出海口所有地方，家家传讲雪妃娘娘的悲凉历史和传奇遭遇，引起听众的同情和共鸣，听讲雪妃娘娘的人越来越多。乌德林老玛发因讲唱雪

妃，而备受黑龙江沿岸数百里内各族群众的尊重。据传乌德林老玛发在一次沿江屯寨讲唱说部归来的途中，秋风干燥，突遭山火，被焚惨死。乌德林老玛发生前常借宿杨氏家族在黑龙江口的“塔旦包”（满族古代远地狩猎的营地），得到照养。乌德林几次霍乱中全靠杨氏家族精心护养，令他感恩不尽，将自己心爱的《大丘坟》和《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》说部，口述传给杨氏家族，即杨青山的爷爷。当杨青山降生时，杨氏家族早由黑龙江出海口阖家逆水迁居精奇里江江东嘎达霍洛，继续以耕猎为生。1900 年庚子俄难时，杨青山的爷爷早已病逝。杨青山随叔父逃过江西，在大五家子安家定居。从民国到日伪时期，杨家务农为生。杨青山给富人家吃劳金。杨青山叔叔被抓劳工修国道，几乎死在呼兰河。还是杨青山哭求屯里老亲故友，给从乱尸岗子里捡了回来，大难不死。杨青山为人倔强，在财主面前从不服软。人们都很喜欢他，接济他。他年轻就很活泼、聪明，有再愁再苦的事儿也从不离开好唱的禀性。他起小随叔叔长大，长期耳濡目染，长大立事以后，竟不知不觉之中从叔父口中学会了唱讲《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》。叔叔过世之后，四里八村喜欢听他叔唱讲《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》的人，自然而然地都找上了杨青山。这更锻炼了杨青山的讲书才艺。多年来，他常在各村屯中无偿地为当地汉族、满族、达斡尔、鄂伦春人讲唱《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》说部。杨青山这人好琢磨事，又好学好问，都说他讲的《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》，比他叔叔讲得更是中听。这样一来，杨青山的名声可就越来越大了。杨青山孤身一人，多年来始终与同村挚友富希陆先生的姐夫张石头住在一起，与张石头同在一个农耕小组劳动。杨青山因长期生活四处颠簸，又没有家口，患有严重的肺痨症。张石头夫妇从不嫌脏臭，还借贷替他到附近村屯张罗中药方给他医治，才勉强熬过几个风雪肆虐的北方冬日。1950 年冬，杨青山在弥留中将《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》传授给他同村的挚友、曾任小学教员的富希陆先生，由富希陆先生逐字逐句记录下来，并定名《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》收藏起来。后来，富希陆先生将《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》传给其子富育光。1953 年后，富育光在黑河地区工作时，曾访问过熟悉《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》故事的黑河职工干部学校教师徐昶兴、下马场祁世和穆昆、大五家子吴宝顺村长等人，对该说部做了核对，并听过他们传承故事的不同讲述。1980 年春，富育光又对《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》说部，认真通读

并赴辽宁新宾、内蒙哲里木盟和郭尔罗斯查干花等地做进一步调查访问，对说部中的年代与几处地名作了核对。但对已在俄国境内的“卢莱巴那”、“堪扎阿林”等地名，不便核证，依如所述，保存下来。

五、《飞啸三巧传奇》

满族传统说部《飞啸三巧传奇》，在黑龙江沿岸的满族人家中，已流传很多年了。早先，在北方，一到大雪纷飞的腊月，诸项农事和狩猎业早已完毕。那时，满山遍野，白雪皑皑，朔风凛冽，唯有各个家舍的炉火烘烘，热炕暖融融。全族上下老少围坐在炕上，听讲《飞啸三巧传奇》。这是北方满族人家最受欢迎的一部说部，就连住在北方的一些汉族、鄂伦春族、达斡尔族、赫哲族兄弟们也都爱听，不少人还能有声有色地讲上几段。

说来《飞啸三巧传奇》，绝非只是塞北各族人家爱讲爱听的满族长篇说部，在清道光末年直到咸丰、同治年间，在京师或州府里巷里，也是颇有耳闻的书目。特别是京旗满洲有头有脸的贵胄人家，多多少少都跟说部中某些人物的喜怒哀乐有点过节，竟有时办堂会，听“三巧”，“为的是那放了肚囊儿的气儿心敞亮”，足见这部说部的“打人儿”影响。当年，京中有个“花儿棚”。这伙爷儿们多是燕冀鲁豫一带因黄祸（蝗与黄河水患）流入京中贫苦无依的民人。据传，舵主自号“共碗粥”，乾隆五十八年（1793年）仲秋号聚一千花儿兄弟反京师，“共碗粥”被八旗兵腰斩，众花儿兄弟鸟兽散，不少人归附了皇太子嘉亲王。不久，嘉亲王继帝位，即嘉庆皇帝，花儿推新舵主，重讲花儿规，遂又发展起来，为京师的稳定真出了不少力。《飞啸三巧传奇》传进京师后，就在这帮花儿里传出了一首“隐字儿喀儿”：“雀（巧）儿来，鹤儿飞（悲）；两林来，一林归。”这四句隐字喀儿，实际上是隐喻谜，破解开便是《飞啸三巧传奇》说部中所传讲或未讲的朝中事：勋臣遗孤三巧入京陛见，权臣穆彰阿（字鹤舫）愁恐不安，帝师林、彤二老返京，两广总督林则徐（字少穆）不屈洋人要遭革职。由这几句歌谜亦可看出满洲说部《飞啸三巧传奇》故事在当时深得民心，扣人心弦，家喻户晓。

满洲说部之所以为世人喜爱，是有其重要的社会与历史原因的。自清康熙

二十八年（1689年）七月二十四日中俄两国正式签订《中俄尼布楚条约》之后，清政府按约历年派兵巡边。最初边情宁静，可是进入雍、乾以后到嘉庆末年，国是远非昔比。灾害不断，教徒起事，土地高度集中，饥民流离失所，再加上武备松弛，外侮日益南蚀东侵，深入外兴安岭，进逼黑龙江。原太常寺、光禄寺每年所需方物，多来自清发祥地之北疆，日显困拮，又因政治腐败，有乘机囤积私利者。本说部以人们最关切的康熙朝保卫雅克萨之战为背景，以世代守疆有功之几家当地重要姓氏所交织形成的难分难解的纠葛与冲突为主线，将世人引入激昂慷慨、动人心魄的社会历史漩涡之中，并领略到黑龙江以北鲜为人知的旖旎风光、社会生活、人情物阜。黑龙江一带世居的北方诸民族祖先，亘古不避冰雪，远涉至鄂霍茨克海（俗称北海）、库页等域，架篷常住，套捕鹰貂，留下多少美妙回忆。黑龙江以北是个很神秘的地方。在《飞啸三巧传奇》这部书中都有极其生动的描述和再现，使从未远涉黑龙江以北的民众，通过本书就能总揽漠北风情、通晓往日的辛酸史。故而，《飞啸三巧传奇》在北方民间久传不消。

本书最早的传本，据说是咸丰初年的传本，是由一位瑷辉副都统衙门的雁大人传下来的。雁大人叫关雁飞，是副都统衙门五品总管，后来又升为三等笔帖式。他的父亲是道光朝的进士。这部书是咸丰末年由卜奎（齐齐哈尔）的将军衙门传下来的，最早有很多名字，如《飞啸传》《穆氏三杰》《飞啸三怪》，还有叫《新本三侠剑》的，等等，这是一个传本。还有另一个流传比较广的传本，就是郭氏传本。传人是清代二等笔帖式郭阔罗氏，由他们的家族传下来的，这个传本叫《飞啸三巧传奇》，由此，以后就定下来，都叫这个名字。

郭氏传本在内容上，要比关氏传本更加丰富，故事雄浑壮阔、曲折生动、跌宕感人。因为这个传本是由卜奎传到瑷辉城，当时城里有个书场，有人在此专讲《飞啸三巧传奇》，听书的人很多。甚至当时在满族比较大的姓氏家族中，每到逢年过节，自己也能讲三女传奇，脍炙人口，妇孺爱听。这期间，传本还挺多，比如刘氏本、祁氏本、孟氏本，都是《飞啸三巧传奇》的不同传本，不过在内容上互有补充，文字有短有长罢了。孟氏传本较为完整，但情节、人物均有变动。刘氏传本比较特殊，是汉人讲的，评书特点非常浓，像一本剑侠书，突出了拜师、上山学武艺等内容。

郭氏传本的传人——郭阔罗氏富察美容，是个女性，满洲正白旗，生于清同治十年（1871 年）。1945 年病逝，享年 74 岁。她是承继其父亲、爷爷两代人传承下来的。过去，满族有敬女的习俗，家中女为上。一般都是男的出去干活，女的主持家务，同时也掌握一些说部的段子，逢年遇节，就给本族的上下老小讲。富察美容就是这样学来的。后来她嫁给瑷辉城大五家子的富察氏。这是个很出名的望族，黑龙江将军富察氏萨布素之后。在年节中，这个家族多次请富察美容讲这些段子，并由她的儿子富希陆记录于 1928 年前后，后来经过多次整理，就慢慢传了下来。

郭氏传本，据富希陆先生早年回忆，他的母亲富察美容，在未出嫁前，常听她的父亲郭振坤先生讲。郭振坤先生是晚清较出名的遗老，他是光绪末年盛京衙门的笔帖式，到民国年间，搬到齐齐哈尔，曾在黑龙江将军吴俊升属下当过一段幕僚，闲时也讲本说部，后又曾给一些有钱人家当庭师，就是家庭教师，教习汉学、满文。空暇时，他常听其二爷郭詹爷讲传统说部。詹爷过去很出名，是很有社会地位的。“詹”本是清代的官名，但这里不是指官名，而是专指在满族的家族里，或在集市、城镇中一些有文化的德高望重的人士。他们社会经验丰富，很博学，能推理，善言辩，助人为乐。所以，在族中或族外一些人有燃眉之急的事，常请他们筹谋并得到解决。因此，人们把这些人奉为詹爷。他们不但能歌善写，而且还能演讲。郭氏传本如果推算的话，还是从郭振坤先生的二爷郭詹爷那儿传下来的。除此以外，据可靠人讲，从这部书的内容看，应该还有一些人参与口头创作和记录、整理写出这部书的。为什么这样说呢？因为这部书不同于满洲其他说部。满洲说部的突出特点最早是用满文，而且都有家族的崇拜史，夹叙夹唱。而这部《飞啸三巧传奇》汉学痕迹十分明显，非常像后来的评书，或确切地说，非常像宋明以来的话本，有这个传统。而且这部书中说书人有很多扣子，这个特点在说部中也是比较少见的。这种演说技巧，肯定是经一些博学的汉人之手丰富、加工而形成的。这说明，这部说部最早的创作者，应该是一位汉学家，或者是一位懂汉学的说书人。不仅如此，他们还因为通晓、了解清代乾隆、嘉庆、道光年间宫廷大内的秘史及一些大臣们的生活背景，在这个基础上，就写成这部说部。从此，这部说部在满族民间或其他民族之间流传开来。这种说法的可能性是有的，那么，谁能做到这

一点呢？据很多说书人讲，这位说书人很可能就是英阁老。

英阁老，即英和，是清代嘉庆、道光年间的名人，曾做过户部尚书、协办大学士。后来，在道光年间因有罪，被流放到黑龙江的齐齐哈尔、瑷辉，在那生活了一段时间。跟随他去的有个叫严忠孝的人。这个人不是一般寻常的人，在清乾隆、嘉庆、道光年间，也是一位内廷的名士。他是乾隆的进士，曾做过巡抚。他为官清廉，对当时社会的黑暗，当官的腐败贪婪、鱼肉乡里的事情，深恶痛绝。在道光朝时，他在湖南做通判布政使，曾对这些事情有过怨言，褒贬时政，因而得罪了他的上司巡抚，被判了罪。囚禁时，被严刑拷打，苦不堪言。正在此时，军机大臣英和，因公事下访察看，将其救出。英和大人虽然耿直，清廉勤政，但他同朝廷一些官宦无法抗衡，无力使严忠孝官复原职。严忠孝也是个心胸坦荡的人，他感谢英大人的救命之恩，愿意在英大人身边伺候。他已看破红尘，决心不再为官，准备做一个自食其力的庶人，并同后来蒙难获罪的英和一同去了黑龙江。到卜奎、瑷辉以后，英和、严忠孝同当地的满族及其他族人相处得非常好。据讲，这部书有很多内廷里的事，一些鲜为人知的秘闻，都同英和、严忠孝的参与和传播有关。所以，这部说部引起当时社会中的满人、汉人和官场的重视。这部说部，不单有英和、严忠孝的影子，更重要的是，确确实实反映和记录了清代中期的时政，歌颂了那些忠于大清、捍卫疆土、同邪恶势力做英勇斗争的英雄壮士，揭露了朝廷中一些官员贪赃枉法的罪行。这正是这部书的魅力所在。

作者简介

富育光：满族，吉林省民族研究所研究员，长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心名誉主任，主要从事中国满族等北方少数民族文化整理与研究工作。

田野调查视野中的满族说部

王宏刚

2006年，满族说部被列入国家首批非物质文化遗产保护名录，这是相关学者与文化工作者自20世纪80年代以来20余年田野调查的辛劳成果，更是近百年来众多满族说部的传承人在各种历史风雨中精心保护的结果；其中蕴涵着满族及其先民在漫长历史发展中形成的独特的民族文化精神，是近3000年来民族历史文化与生活的百科全书，也生动地展示了满族与汉、鄂伦春、鄂温克、蒙古、达斡尔、赫哲、锡伯、朝鲜等民族血肉相连的互动关系，深刻地表达了中华民族伟大的文化凝聚力。在表现民族审美理想的艺术能力上，满族说部以口承方式传承的民间文学样式可与满族的作家文学比肩。

笔者是近20余年来满族说部田野调查的亲历者之一，在我的导师、合作者富育光先生的引领下，与程迅、于又燕、尹郁山、李国梁、于国华、金天一、郭淑云、苑利等合作者采访了众多的满族说部的讲述人，其中傅英仁、马亚川是满族长篇说部的传承人、杰出的民间故事家，他们传承的宏篇巨作将成为满族文学史的重要篇章。为了深入挖掘满族说部在民间的丰富矿藏，也为了能够准确理解满族说部的文化内涵与艺术特征，我们对满族的原生态信仰——萨满教进行了长期的不间断的田野调查。在满族萨满教中，不仅传承了数篇有

重要历史与文学价值的满族说部，如萨满英雄史诗《乌布西奔妈妈》，而且蕴涵着满族说部核心的文化元素与“基因”。由于满族说部的内容包含着许多鲜活的满族往昔鲜为人知的生活场景，所以我们对满族的民俗进行了系统调查。满族说部包含了与满族相邻的诸多民族的历史文化内容，因此，我们对相关的汉族、鄂伦春族、鄂温克族、蒙古族、达斡尔族、赫哲族、锡伯族、朝鲜族等民族聚居地进行了长期的文化调查，重点是东北地区，还有与之相邻的俄罗斯远东地区、朝鲜半岛等地区。由于清一代满族在全国各地驻防，我们追寻着满族说部的流传足迹考察了北京、天津、河北、新疆、广东、浙江、山东、四川等满族聚居地。

在20余年的满族说部的田野调查中，我们越来越感受到这份巨大而珍贵的文化遗产的重要性。它不仅揭示了满族及其先民女真族在历史上迅速崛起并推动了中华文明的文化原因，而且生动地展现了满族与各族人民共同创造历史的波澜壮阔的艺术画面，无疑是中华民族共同的宝贵的精神文化遗产。随着生活方式在当代的改变与相当一部分传承人相继故去，满族说部曾经长期处于濒危状态。20世纪80年代至90年代初期，一部分满族短篇故事相继成集出版，如《满族民间故事》《七彩神火》《满族神话故事》等，其中一部分是满族长篇说部的节选，但作为满族说部的主体——长篇英雄传说，一直没有机会系统整理与出版。面对传承人的炽热心情与期盼，我们长期焦虑不安。跨入新世纪以后，在吉林省谷长春、吴景春、荆文礼等同志的努力下，此项文化遗产的保护工程受到中共吉林省委、省政府、文化厅的高度重视，并于2003年成为国家艺术研究重点项目。2005年当我从书箱中寻找到已沉睡了20年的《老将军八十一件事》《红罗女三打契丹》《女真谱评》等手稿时，不禁热泪盈眶，因为这些优秀的满族说部的代表作的讲述者、传承人已经离我们而去——他们没有等到实现世代夙愿的那一天。但是，能够告慰他们的是：适逢盛世，集多少代人心血传承至今的满族说部即将面世，将进入中华民族不朽的文学殿堂，将给中国的文学天空增添灿烂的星辰。

20余年的田野调查，笔者已由意气风发的青年变成年近花甲的老者。但是，踏遍青山人未老，在笔者51岁（2000年）调入上海社会科学院后，这种田野调查仍未停止。虽然田野调查要栉风沐雨、夏暑冬寒，其中甘苦鲜为人

知，但萌生于山野的文化珍品只有亲临才能尝到，这点个人的辛苦是值得的。相比傅英仁、马亚川等已故传承人的经历，我们是走在坦途中。他们的音容笑貌一直活在我的心里，他们热爱民族文化的崇高精神也时时激励着我。因此，这篇文章是对他们的一个永恒的纪念。

一、傅英仁与《老将军八十一件事》《红罗女三打契丹》

1981 年春，笔者在吉林省社会科学院文学所新成立的东北少数民族文学、文化研究室开始学术生涯，在研究室主任富育光的带领下，与程迅先生在牡丹江上游的宁安县结识了时任县志编辑的傅英仁先生。傅老与育光师同为清朝首任黑龙江将军富察氏萨布素同宗后人，傅老是萨布素家乡老将军说部的传承人，育光是萨布素为抗击沙俄侵略者移师瑷辉后富察氏老将军说部的传承人，同一母题两个版本的两位传承人自有其特殊的宗族与共同文化旨趣所凝结起来的深厚感情，所以傅老一家对我们亲如家人。当时，傅老年近 60，只要一提起老将军的故事，饱经风霜的脸庞立刻神采飞扬。我们便在傅老家边听他讲边录音，回到旅社就听着录音抄录下来。因为在这部原名《老将军八十一件事》的长篇说部中，涉及清初许多重大历史事件与一般人不了解的满族民俗以及相关满语，不及时抄录，事后不易理解，所以我们在近两个月的时间内，几乎天天与傅老在一起。在听讲中，我们逐渐感受到，满族说部不是一般的娱乐性的民间故事，而有着凝重的英雄崇拜的文化情愫，是进行氏族自我教育的庄严方式，所以，傅老在讲到萨布素成功时，会开怀大笑；在讲到萨布素厄运时，会哭泣悲哀，甚至几天都难以自拔，因为老将军说部的命运已与傅老的生命融为一体。在不到两个月的时间内，傅老一鼓作气讲了 160 余盘录音带，笔者抄录的文字已在 50 万字以上，可见傅老对老将军说部故事的熟悉程度。

当时的生活条件是比较艰苦的，我们经常一家一家饭店找过去，找一个最便宜的饭店，几个人吃一个菜。最高的享受是一起抽一包一角几分的“红月季”香烟，但我们特别兴奋与充实，因为《老将军八十一件事》的长篇说部给我们展现了一个崭新而多彩的世界。故事以萨布素从一个放牛娃成为抗俄名将的一生业绩为主线，广泛地反映了顺治至康熙年间东北地区各族人民抗击沙俄

侵略者的英勇斗争。不仅有对收服东海部、康熙东巡、松花江战役、兴建瑷辉城、雅克萨自卫反击战、签订《尼布楚条约》、征讨葛尔丹、修嫩江大堤等重大历史事件的生动描述，而且全景式地展示了满族等北方民族鲜为人知的生活场景与爱情方式，表现了中华民族的阳刚之气。

为了保证满族说部整理与研究的科学性，1981 年 6 月 22 日我们在宁安县宁安旅社，就满族民间传说《萨布素将军》的传承与流传情况，开了一次专题座谈会。通过这次座谈会，我们了解到满族说部的形成与满族历史悠久的“讲古”民俗有关。傅老谈道：满族有一个习惯，经常要举行祭祀或者抄谱，当祭祀完了的时候，总是要讲一些故事。我们家呢，就讲老将军的故事。因为萨布素是我们富察氏家族的祖先。过年、过节啦，或者没事的时候都讲故事。我讲这一段，他讲那一段。这就是说，在我们傅氏家族中讲将军的传说已经成为一个习惯。在满族中，“讲古”是族教的主要方式之一，容易形成世代传递的传承人。如傅老的萨布素故事主要是从其三爷（伯父）傅永利那里传承下来的，傅永利因善讲萨布素故事被称为“三将军”，他持有该氏族在同治三年抄录的《老将军八十一件事》的文字提纲，后传傅英仁。该氏族最早的讲述者是傅老的第四代祖乌勒喜奔，他雍正年间在萨布素的儿子常德的将军衙门里当笔帖式，对萨布素的一生很熟悉，能把萨布素的故事成套讲出来，一代一代传承，到同治年间已成规模。傅老还讲道：虽然满族并不刻意培养传承人，但有时族中老人在临终时嘱托：“你们得注意啊，把我们老将军的故事流传下去，不要到咱们这一代就停止了。”所以传承说部故事成为氏族的集体意识。《老将军八十一件事》的流传基地是宁安缸窑沟，是富察氏聚居的地方，傅永利也经常到那里讲述，但萨布素故事的流传区域非常广阔，因萨布素有一支族人在康熙年间因为抗俄的需要迁到瑷辉，有一支族人迁到卜魁（今齐齐哈尔），萨布素的直系家族还有进京的。富察氏分布在嫩江、卜魁、瑷辉、吉林等地，相关故事也就流传在这些地区。萨布素当了 18 年将军，当时他的影响就是跨氏族的，在他身后，他的故事也在其他氏族甚至其他民族中流传。富察氏在传承萨布素故事时，也传播到相邻的氏族或民族，如在宁安，熟悉萨布素故事的有满族关墨清、关瑞芳、关文魁、张玉生、寿正川等人，也有汉族海大懵、刘大个子等人。

我们根据傅老提供的线索，采访了当地的文化工作者马文业、栾文海、宋德胤等人，据他们的调查，萨布素故事在宁安、牡丹江、敦化等地广为传播。我们还根据《老将军八十一件事》的故事发生地，与傅老共同考察十里长江（宁安境内的牡丹江）、泼雪泉、镜泊湖、渤海古城等。该说部的录音、抄录、考察、考证工作前后花费一年半时间。遗憾的是傅老生前没有见到该书的出版，但那时的田野调查为今天的整理出版奠定了坚实的基础。

在收集萨布素故事时，我们已听说镜泊湖红罗女的优美传说是一个凄美的满族爱情故事。1982 年，当笔者与吉林省歌舞团创编室陈福利先生亲临镜泊湖时，还是被它的大气与纯美所折服。一连十几天，傅老讲述了《红罗女三打契丹》的长篇说部，故事虽然仍以红罗女的爱情故事为主线，但反映了渤海时期满族先民靺鞨女英雄忍辱负重、保家卫国的壮烈业绩，不仅展示了渤海时期广阔的历史画卷——包括契丹、新罗故事，而且具有浓郁的满族神韵。在随后的调查中，笔者在珲春发现了满族祭祀红罗女、绿罗女的古俗，相关的传说也是保家卫国的女英雄。后又据傅老介绍，相识了另一位满族说部的传承人关墨清，我请他讲红罗女故事时，他说他的故事叫《比剑联姻》，是讲红罗女与大唐太子比剑联姻、保卫国家的故事。我请他讲一段，他开拍就讲，史诗般的气势一下子就吸引了在场的人。我录下这段开场白后，请他笔录下这部说部。半年以后，一部 40 余万字的满族说部《比剑联姻》的手稿完成了。从上述调查来看，傅老的卫国女将的红罗女形象更接近原始形态。

1983 年，当我整理出 20 万字的《红罗女三打契丹》初稿时，恰逢扶余县满族新城戏团长张来仁、文化局局长韩光烈造访。当他们听到第 18 回故事时，不禁流泪，说头拱地也要将此故事搬上舞台。一年后，新城戏的第一个满族剧目《红罗女》上演，次年，该剧获全国少数民族优秀剧目“孔雀杯”奖，国家民委、文化部“民族团结”奖，可见满族说部的艺术价值。

傅老将一生都献给了满族的文化事业，所以他传承或者收集的满族说部资料丰富多彩，除了本文所述的两部长篇满族说部外，他给笔者讲述过梗概的长篇说部还有《东海窝集部传奇》《金兀术传奇》《金世宗走国》等，另外，他曾经讲述过的 85 则满族萨满教神话也有重要的人文价值。

二、马亚川与《女真谱评》《阿骨打传奇》

1982年，笔者在哈尔滨松花江流域的满族聚居地采风，在双城结识了锡伯族农民诗人高凤阁，文化馆的高庆年先生，在他们的推荐下，笔者与当地满族说部的传承人马亚川先生相识，并与程迅先生多次拜访他。当时马先生54岁，居双城县城，原隶满洲镶黄旗，满姓马富费氏。

马亚川的故乡双城至相邻的阿城，有两条河——阿什河与拉林河，800年前，这两条河叫安山虎水和涞流水。在这两条河的流域，孕育了一个强大、英雄的部落——女真完颜部。完颜部英雄在涞流水聚集2500女真族勇士起兵反辽，一举灭了辽国，建立了雄踞中国北部长达一个多世纪的大金国。虽然随着时光的流逝，金朝早已成为历史的一页，但在完颜部的故乡，在女真人的后裔满族人中，仍流传着许多悲壮而又动人的女真英雄传说，诸多的民族英雄仍活在后辈族人的“口碑”之中。马亚川先生搜集的满族说部《女真谱评》《阿骨打传奇》等就是金源地区女真故事的杰出篇章。

《女真谱评》是大金国建立前的完颜部部落英雄的系列传说，它从九天女与函普经过一段神奇的经历结为夫妇，被完颜族人敬为始祖起始，历述了德帝乌鲁、安帝跋海、献祖绥可（随阔）、昭祖石鲁、景祖乌古廼、世祖劾里钵、萧宗颇刺淑、穆宗盈哥、康宗乌雅束、太祖阿骨打各个时期的历史传说，止于金朝建立。从远古的神话、群婚、石器时代，到奴隶制的萌生，完颜部的形成、发展，直到阿骨打推行新制度——对奴隶的部分解放，战胜辽朝，都有生动细致的描绘与解说。金太祖完颜阿骨打占据了故事中的显要地位，从他的神奇出世、与七位娘娘的奇遇、与辽宋的巧妙周旋、统一女真35部，以及他起兵反辽、建立大金的系列故事中，我们可以看到一幅幅波澜壮阔的有声的历史画卷，堪称女真族的无韵史诗。这部分资料不仅史籍上廖若辰星，而且在我们已经搜集到的满族传说故事的口碑资料中也属凤毛麟角，所以填补了满族民间文学史的重要空白。该说部通过历代民间故事家与民间文人的润色，语言十分优美，尤其是大量女真语、满语与民间方言的应用，使故事生动活泼。它和牡丹江地区的满族民间故事家傅英仁先生搜集的满族说部各具异彩，交相辉映。

在我们的满族说部调查中，马亚川与傅英仁属于不同类型的传承人，傅英仁的《老将军八十一件事》传讲的是同宗先人的英雄故事，它的传承以氏族为基盘。而马亚川传承的是民族故事，其本身与讲述对象无血缘联系，所以马亚川的传承经历也饶有兴味。

据采访资料记录，1929 年，马亚川未满周岁，其父因家境贫困，积劳成疾去世，不久，其母被卖到松花江北岸，因思念孩子，被地主打死，他被外祖父赵焕收养。赵焕也是一个满族人，这位走南闯北的厨师见多识广，生性诙谐，特别善讲本族的先祖——女真人的故事。马亚川的外祖母赵沈氏，大舅父赵振江都是讲故事的好手，乡邻中也有一批善讲故事的人。那时，广大东北农村很少有其他文化活动，“讲古述祖”这女真人留下的古俗成了满族人的主要文化活动。在漫长的冬季，族人们围炕而坐，边搓苞米边讲“古趣儿”。在这样的环境下，少年马亚川成为一个故事迷，常常听到半夜也不肯睡觉。民间文学、民族文化的乳汁滋育他幼小的心灵，给他上了人生的第一课。天长日久，他也成为一个小小的故事家，讲故事成了他家经久不衰的家风。

马亚川 12 岁时小学毕业，考国民优级学校总分第一，却因交不起学费而辍学；13 岁时学油画匠，14 岁时替舅舅到绥芬河当劳工。坎坷艰难的生活经历使马亚川自幼接触各个行业的劳动群众，熟悉他们的生活，听到他们讲的各种各样的传说故事，马亚川本人又敏慧好学，记忆力过人，所以在他的童年时代，头脑里就积累了大量生动而又丰富的民间口碑资料。1945 年“九三”日本投降时，马亚川的大舅父在哈尔滨市平房做工，带回日本人用中国人做试验的病菌，致使在 35 天内，家里连续死五口人，只剩马亚川和外祖父等四人死里逃生。在这场劫难中，外祖父赵焕将一批珍藏的家传古书交给了马亚川，其中最有价值的就是手抄本《女真谱评》。

清太宗皇太极于天聪九年，在给努尔哈赤修《太祖武皇帝实录》时，下旨禁本族称诸申（即女真），只称满洲，但在金源故地，不少满族人仍称女真。《女真谱评》的故事内容实际上包括女真起源、完颜崛起、大金兴亡、后金风云、清朝盛衰等整个女真至满族发展史，这部传说手抄本共分 10 册，是用毛笔撰写的，虽然它是以氏族英雄、部落首领、皇朝君臣为主干的一段段故事组成的，但溪流成河，气势宏大，带有某种史诗的意味。后来为了便于阅读，将

女真起源、完颜崛起的历史传说定为《女真谱评》，其余部分根据各自特点定名。

《女真谱评》的撰写者是马亚川的外祖父赵焕的表弟傅延华，他是一位蒲松龄式的人物，光绪年间的落第秀才，一直生活在民间。当时，清王朝江河日下，使他日益忧虑国家的命运，民族的前途，想从民族的历史中，寻求民族振兴的道路，从民族的英雄传说中，汲取振兴民族的精神力量，所以对本民族族源传说和英雄故事有一种特殊的感情，不仅刻意搜集这方面的传说故事，而且把它整理成文，并在一些重要的传说故事后面写上自己的评价，故起名为《女真谱评》。马亚川看到他小时候听外祖父和其他族人讲的许多故事在《女真谱评》手抄本里都有，自然产生强烈的兴趣，爱不释手。他从这里学语文，又从这曲折动人的英雄故事中学到了本民族的历史与文化。虽然这本书已失落多年，但它的内容已深深印刻在马亚川的脑海里，他讲起里面的故事出口成章，如数家珍，写这类的故事也是挥笔就成，除了马亚川记忆力强的因素外，还因为这些民族英雄传说凝结着他深沉的民族情感。

1946 年，马亚川在韩甸区政府参加了工作。区领导见他是个孤儿，便给他做了里外三新的衣服，又送他到双城县兆麟中学行政专修班学习。学习结束后，他到省公安厅工作，后转到海林县公安局。在这期间，他深入到机关、企业、工厂、乡村各个角落，甚至穷乡僻壤、深山老林中都留下了他的足迹。生活地位的改变，并没有减弱他对民间文学的热爱，他到一处，就讲故事，听故事，搜集故事，其中最使他感兴趣的仍是本民族的传说故事。后来，组织上又送他到省商业干部学校计划班学习，学习结束后，他就一直在商业系统工作，直到离休。

1957 年，马亚川在双城副食品商店工作时，创造了“干部参加劳动，职工参加管理，群众参加监督”的“三参一改”的民主管理企业经验，受到中央和省委的重视，该商店被评为全国红旗商店，马亚川被任命为商店经理。1958 年秋，党和国家领导人邓小平、李富春、蔡畅、杨尚昆等同志到该商店视察。1959 年，周恩来总理亲自奖给该商店一面锦旗。后来，马亚川被调到食品公司任工会主席。1960 年起，马亚川在广泛搜集民间故事的基础上，创作出有一定地方特色和生活气息的小说《蒲草的故事》等 30 多篇，先后发表在《黑

龙江日报》《北方文学》《哈尔滨日报》等报刊杂志上。“十年浩劫”中，马亚川也因此受到冲击。党的三中全会以后，马亚川被选为县政协委员，为省政协写了10万字的文史资料《莫德惠生涯》，又写了《花园酒香》《催春》《保证》等作品。

1982年秋，笔者与程迅一起拜访了离休在家的马亚川先生。我们在和马先生交谈后，发现他的知识广博，尤其对女真历史故事、英雄传说相当熟悉，他搜集的满族民间文学的口碑资料，不仅有较高的文学价值，还有较高历史学、民族学、民俗学等多学科的研究价值，便约他写稿。马亚川先生一口气写了100篇，其中有一部分和采访者合作，发表在上海文艺出版社出版的《满族民间故事选》及《民俗报》《长春日报》等报刊杂志上，其中的女真族源故事、女真婚俗传说很快引起学术界重视，被引用到某些学术论文中。

自那次采访后，马亚川先生手中的笔，一发而不可收。夏日冒酷暑，冬日顶严寒，除了政协的一些活动外，他几乎终止了一切社交活动，总是闭门在家，奋笔疾书。甚至在夫人动手术住院时，仍抽暇写作。他要将先人用心血汗水写成的《女真谱评》传世，将这份民族的文化遗产挖掘抢救出来。在三年多时间里，他写出了300多万字的满族说部资料。包括清太祖努尔哈赤、康熙、乾隆的历史传说，长白山的风俗传说，满族的风俗传说以及萨满教神话传说，等等。1986年中国民间文艺出版社出版了《康熙的传说》，一个近百篇的传说集，其中编入马亚川先生搜集并参加整理的康熙故事20余篇。这里有宫闱秘闻、公案故事和反映康熙朝重大事件的历史传说，情节动人，各具风采。

我们为考察马亚川的满族说部流传状况，曾经多次在双城周边的金源地区考察，发现这里蕴藏着丰富的女真故事，可见地域的历史文化蕴藏也是满族说部产生的重要成因之一。

从马亚川传承的《女真谱评》《阿骨打传奇》等满族说部的代表作来看，满族说部的形成、传承、传播，与大量满族的民间文人的参与有关。有清一代，满族的整体文化素质有了很大的提升，这是满族说部产生并发展的文化土壤。

汗水入土悄无声。满族说部凝聚着众多传承人、讲述者的汗水、心血与憧憬。囿于篇幅，本文不能详细展开，但从本文的个案分析中，可以感受到这是

一份后人应该珍惜的文化遗产。

（本文原载《社会科学战线》2007 年第 5 期）

作者简介 王宏刚：上海社会科学院宗教所研究员，主要从事北方民族宗教与文化、江南地区民间信仰研究。

谈满族说部的传承特征

富育光

自2006年5月，满族说部正式列入国家第一批非物质文化遗产名录以来，已引起国内各方的热烈关注，陆续拜读到一些文章，也有朋友用电话或到我家切磋问题，令人鼓舞。作为珍贵的非物质文化遗产，我们注意做好对这项往昔文化记忆资料的梳理和抢救，始终坚持双向努力：即一方面按照2005年7月在京召开的满族传统说部阶段性成果专家鉴定会上，多位专家提出应将所记录的满族说部文本编印成书的建议，积极认真地做好出版事宜。这是对我国北方满族传统说部挖掘抢救成果地最好展示，也是各方期盼能听到的佳音；另一方面我们在开创条件，做好满族说部的活态传承。现已开始在我的故乡黑龙江畔四嘉子村，将在伊通满族博物馆或适当地方启动满族说部的旧有传承模式，热心培养年轻传承人，总结经验，光大这一古老口碑说唱艺术的不朽魅力。

满族说部，俗称“乌勒本”（ulabun），就是“唱根子”、“说族史”、“颂赞英雄”。数千年来，在满族先世女真众部落和满族诸姓氏族中代代传讲，生生不息，是满族诸姓凝聚氏族、激励子孙、奋志蹈进，最受崇尚的族规和习惯法。只是因为近世随着社会的变革，生活的变迁，濒临消散。一些人士询问“说部”一词的来源，这是“乌勒本”口碑艺术近世传播过程中的嬗变。考其

因，晚清乃至民国以来，满语渐废，社会生活多习用汉语，瑷珲、吉林和京畿的满人便将满语“乌勒本”渐渐改称“满洲书”、“英雄传”、“说部”等名称，便于人们理解与传播。“乌勒本”古语只在谱牒和萨满神谕里依稀可见。但是，“满洲书”等称谓，人们仔细品味后仍觉不足以言其义，还未能鲜明体现“乌勒本”浑宏内容的艺术特征。瑷珲等地满族说部传承人们便用“说部”一词代替，借以表示并区别在满族斑斓多彩的民间文学遗产中，除有喜闻乐见、家喻户晓的“朱伦”、“朱奔”，即活泼短小的歌谣、俚语、“奶奶口中的古趣儿”之外，尚有大宗独特而神圣的家珍，那便是祖先留下的一部部恭放在神龛上的炫耀氏族生存历史、记载氏族非凡伟业内容的泱泱巨篇——满族说部。“说部”并不是源出汉词，其实也是从满语转译来的。瑷珲大五家子村老人们常说“满朱衣德布达林”（manju I tebtelin），汉意即“满洲人较长的说唱文学”，即满族说部。“德布达林”在北方使用挺多。如，《莉坤珠逃婚记》又叫《莉坤珠德布达林》。“说部”一经叫出，便被大家所接受，后来时间一长，约定俗成，“说部”称谓便沿用下来。

脍炙人口的满族说部，以激昂磅礴的气势，雄浑凝重的历史文化积淀，传袭不衰的独特讲唱形式，讴歌氏族聚散、古代征战、部落兴亡发轫、英雄颂歌、蛮荒古祭、民族和重要人物史传，堪称民族文化瑰宝，是民族的史诗和百科全书。也恰是它的神圣性，世世代代在锤炼和陶冶着该民族的民族精神和品格，在我国北方诸民族民间文学遗产中，占有着重要的地位和影响。我同意有的学者近期著文论述，认为满族说部在近代社会发展进程中还在发生着变化。“乌勒本”与“说部”两个名称，也代表时代的发展，标志着满族说部随着人们社会生产生活观念的发展，亦有一定的丰富与变化。“乌勒本”内涵与形式更循古制，故而所遗存的“乌勒本”作品，其内容到形式更为古朴，尤具有原胎性，而“说部”发展到近世，氏族影响力已很有些内容更趋向宽泛，甚至有的“说部”表现形式渐向汉族评书贴近。这是近世满族文化影响式微、汉文化影响炽热在满族说部艺术传承中的反映。

人们不禁会问：东北三省是满族人故地，各族同满族相濡以沫生活甚久，何以吉林省能首先申报成功满族说部？这个奥秘说来很简单。在诸多条件中，吉林领导的重视是最首要条件。俗话“事在人为”。对濒危文化的关爱，对民

族非物质文化遗产的抢救，关键是要有审时度势的领导。20 世纪 70 年代后期，“文革”极左遗风尚烈，省社会科学院佟冬院长就提出“不要嫌苦，怕风险，敢于天下先”，我们在全国最早投入对中国北方民族萨满文化遗存和满族说部的调查和搜集工作，终年常住农家，嘴勤，腿勤，不负辛劳，几乎走遍大半个中国。经过我们锲而不舍的努力，除挖掘和梳理出大量中国北方诸民族萨满文化资料外，结识多位德高望重的满族传承人，获得满族说部传藏线索和数百万字的手抄文本。在萨满文化和满族说部这两个项目上，我们赢得双丰收，在国内取得科研的主动权和发言权。当然，后因某些原因，项目搁置下来，积稿堆满床上床下，成了包袱，欠下各地许多满族老人的债。2002 年，我要特别感激老同学荆文礼先生相助，承蒙原省委谷长春副书记、原文化厅吴景春厅长等热诚关怀，鼎力支持，并获得省领导的批准，建立了吉林省中国满族传统艺术集成编辑委员会，使沉睡在我处的多位满族已逝传承人的遗稿重新有了生机。后成立满族说部编委会，第一批 11 部抢救成果将要问世，具有深远的意义。满族说部在焕发着特有的历史光彩和文化魅力。

谈几点粗略的心得和体会：

第一，满族世代根深蒂固的氏族祖先崇拜观念，是满族传统说部永葆无限生命力的源泉。讲唱满族传统说部“乌勒本”是敬祖、颂祖，成为祖制家规，“每岁春秋，恭听祖宗‘乌勒本’，勿堕锐志”。所以，氏族组织是开掘古老文化记忆的弘扬者和讲颂说部的组织者。满族著名民俗笔记《瑷珲十里长江俗记》云：“乌勒本皆咏己事，不言外姓哈喇轶闻趣话。盖因祭规如此。凡所叙故事，与神案谱牒同样至尊，享俎奠，春秋岁列阖族祭仪中。唱讲者各姓不一，有穆昆达，有萨玛。而萨玛唱讲者居多，睿智金口，滔滔如注，庶众弗及也。”所有“乌勒本”传本均由氏族穆昆达或萨满珍藏，由阖族德高望重的玛法、妈妈、萨满或氏族中指定的讲唱人届时以恰拉器、哈勒玛刀、洪乌、手鼓和口弦琴伴奏，族众按辈分依序围坐聆听，还时有翩舞助兴，笑室融融，活泼热烈。讲毕，仍将“乌勒本”传本与祖先神匣珍藏在西墙之上，享阖族供祭，以备再行请用。擅长讲唱说部的人“有金子一样的嘴”，被尊称“色夫”（师傅），人人敬慕，视若圣哲，深受全族后生们仰慕。族中少年常受父兄耳濡目染，勤学苦练，将喜作“乌勒本”传人，将竞讲“乌勒本”视为已任。满族说

部不因社会风云变革而消失，功莫大焉者就在于满族诸姓中，都有可钦可敬的文化传承人，像保姆，像园丁，精心呵护家藏文化，使其依然青春依旧。满族“乌勒本”传承和延续，自古遵照氏族内传程式而行，世代皆由传承人嫡传长子承袭，为使各宗枝讲唱者人才济济，亦常有遴选聪颖好学非嫡传子弟收作说部传人者之例，被选子弟之父母亦甚显荣耀。

我自幼就生长在黑龙江畔大五家子满族聚居村，祖父母、父母及众长辈均操满语，就是在这种温馨而浓郁的生活氛围中，度过难忘的少年和青年时代，受民族文化熏陶，养成自小爱讲《萨大人传》等说部，受长辈夸赞。及长，迷醉于民族悠远文化，立志进入高等学府深造，回报于本民族。我是幸运儿，我的大半生确实是沿这条路走的。我们家族为满洲望族，属金代黑号姓蒲察氏，即富察氏，祖籍宁古塔（今宁安市），清康熙朝为抵御沙俄南侵，奉旨北固边疆，永戍黑龙江瑷珲的。自清康熙朝第一任黑龙江将军起，至雍、乾、嘉、道皆有为官或任武职者。家藏除满文宗谱、文档及珍贵的历史文化史料外，讲述满族传统说部“乌勒本”是全家族世代祖制家规。仅就《萨大人传》的传承为例，从康熙朝二十一年（1682年）迁驻瑷珲（即瑷辉）的最早先祖托雍额，传其子伯奇泰，再传果拉查，又传发福凌阿，又传伊郎阿，伊郎阿清光绪二十六年庚子俄难（1900年），同凤翔殉难大岭。再传长子富希陆，即我的父亲，1980年秋病榻前传述于我。《萨大人传》传袭至今已有320余年。我始终将自己看作肩负重担的传承人，欠多位满族老人讲唱说部的的债，还没有还清，四方呼号，哪敢偷闲过。我所掌握的说部来源有二：家传与社会采录。家传如《萨大人传》《飞啸三巧传奇》《雪妃娘娘和包鲁嘎罕》《东海沉冤录》《顺康秘录》《鳌拜巴图鲁》《天宫大战》的《恩切布库》和《西林大玛法》等。社会采录如《两世罕王传》《忠烈罕王遗事》《松水凤楼传》《红罗和绿罗》《双钩记》及东海萨满史诗《乌布西奔妈妈》等。近年来，讲述满族说部《东海沉冤录》88万字；《萨大人传》73万字；《飞啸三巧传奇》76万字；《雪妃娘娘和包鲁嘎罕》42万字。录记整理东海萨满史诗《乌布西奔妈妈》6000行，36万字，即将在《满族口头遗产——传统说部丛书》中由吉林人民出版社出版。此外，尚收藏待讲述说部有：《两世罕王传》《忠烈罕王遗事》《松水凤楼传》《顺康秘录》《鳌拜巴图鲁》《红罗和绿罗》《双钩记》及说唱体《天宫大战》

的《恩切布库》《西林大玛法》等数百万字。我不敢苟同将学者与民族文化传承人对立或分开的观点，纵观古今中外、古往今来，这种类型的例证不胜枚举。学者或艺术家与民族文化继承人和传承人双层职能合二为一者，往往是一个民族或集群在一定社会的特殊环境和条件下形成的，是社会发展中很必然和很普遍的现象，何足为奇。原胎文化由原胎民族后裔的文化人士参与抢救与承袭，更易守其纯真性。这种现象，恰说明文化承袭事业的普及和深化，乃民族文化之幸事。而满族有悠久文化历史渊源，因有特殊历史缘故，建国后又遇多年“左”的干扰，各地文化知情人谢世甚众，文化链呈现出严重断裂态势，抢救文化倍显重要。

第二，满族是善于学习、吸纳众长的民族。追溯历史，自辽金以来，几次崛起，英雄辈出，都是激奋苦学、磨练不辍的成果。有史可考，金世宗垂念祖先之德，广谈民风，咏歌激励后学。《清史稿·选举志·学校》载：倍加重视八旗教育，“有清学校向沿明制，京师曰国学，并设八旗宗室等官学。直省曰府州县学。世祖定鼎燕京，修明北监为太学，顺治元年置祭酒、司业及监承、博士、助教、学录、典籍、典簿等官，设六堂为讲肆之所，曰率性修道，诚心正义、崇志广业，一仍明旧。”“康乾间天子东巡，亲诣阙里，拔取生员。”仅以清代重镇瑷珲为例，瑷珲乃人才荟萃之地，涌现众多满族说部与此有着必然联系。远在清康熙朝之前，瑷珲为荒芜千年的漠北渔村。据满族说部《黑水精英传》《萨大人传》讲述，清康熙二十一年（1682 年），清军都统郎谈、彭春，副都统玛拉，奉旨由京师星夜兼程抵瑷珲，马背上除驮干粮水囊外，带来康熙帝赏赐瑷珲地方的汉书和国学（满文）读本。八旗将士空隙时，彭春、玛拉教授满文。瑷珲从此最先燃起文化复兴的曙光。《瑷辉十里长江俗记》还载：“瑷辉满文长于宁古塔，几族同窗，共延满师，日久打虎儿、索伦有国学绝精者，盖兴旺自圣祖朝彭春公之创。”瑷辉、齐齐哈尔等地还相继建立满洲官学。康熙三十四年（1695 年），黑龙江将军萨布素于墨尔根（嫩江）两翼各立一学，这是黑龙江设立最早的官学。此后经乾隆朝一直到咸丰、同治年间，瑷辉地方官学始终坚持下来，培养出众多北方各族子弟。子弟乡试、殿试名列魁元者，历朝有之。当年，清军大营中还留下排序讲唱满族说部的传统。八旗丁勇，应召来自吉林、盛京、宁古塔等几处，初驻北域，且又各族乍聚，语言习俗迥

异，帐外风雪坚冰，寒夜难度。都统彭春公率先给大营众将士讲唱满洲说部，还让各旗牛录领兵大人都要参与讲唱，达斡尔、鄂伦春将士也讲唱本族故事。清军胜利回师后，瑷辉各族将传播满文、唱讲说部之风，一直传袭下来。故此，有清一代齐齐哈尔、瑷辉、墨尔根文化荟萃，影响四周集镇，各地诸种满文传抄件甚多，直至民国期间亦甚突出。所有这些都深刻说明，满族说部的问世，绝非消遣余兴，更绝非文化愚氓者可能为。瑷辉地方传播满族说部“乌勒本”，是集多种条件和因素而凝聚的文化荟萃，有着广泛的社会基础和深厚的文化底蕴。事实如此，考满族说部的创造者，既有荷马史诗型人物，更有朝廷的大学士、编修、将军。他们博古通今，甚或通晓阿尔泰语系诸民族的语言、风俗、习惯，本身都是博学多能者。故此，使满族说部独具一格，具有历史学、民族学、宗教学、社会学、民俗学等多学科价值，令各方人士百听不厌，爱不释手。满族诸姓极其重视文化造诣，不惜银两，延请国学和汉学名师，意在满族说部的延续和传承。民国以降，满族有些姓氏家藏说部失传或传留日少，亦因痛缺文化人士。众所周知，满族说部《音姜萨满》（即《尼山萨满》）最早是俄国人在海参崴发现的手抄本，俗称“海参崴本”，实际就是家居瑷辉、满汉学齐通的著名文士德子玉为俄国人写成的。近世，满族说部的传承人如富希陆、关墨卿、傅英仁、徐昶兴、孟晓光、马亚川、刘显之、何荣恩、程林元、祁世和等，都是满族诸姓有较高文化的著名人士，其中多位不仅通晓汉文而且满文造诣亦很深。黑龙江省孙吴县四季屯村，至今能讲流畅满语的何世环老人，亦79岁。她父亲何蔼如先生满汉齐通，是当地著名的小学校长。何世环就是从父亲处学习的满汉文。在有些人的观念中似乎认为，讲述满族说部只是普普通通的基层农民，没什么文化，恰恰相反，都是有着一定文化的民族知情人和文化传承人。

第三，似乎有个错觉，吉林好像倾心关注出版阶段性成果，没将过多精力花费培养传承或用在传承上，其实我们始终关注着满族说部的活态传承问题。正如前述，我们自始至终关注着双向努力。说句实事求是的话，满族说部从调查挖掘到一部部录记，仅从我们来说就奔波了30多年，实在不易啊！传咏满族说部的原型基地的满族生活气氛，最突出形态就是要有满语的对话和交流，才有生活实感。我所知满族说部多出于黑龙江，那里有我的故乡。为此目的，

我从1981至2004年间，多次单独或与朋友们同行，到黑龙江省瑷珲、呼玛、孙吴、逊克等县满族家访亲戚，记录满族说部和商榷满族说部传承细事。多次在孙吴县四季屯村满族何世环老人家，举办以满语传讲满族说部的活动，邀请该村通晓满语的张顺刚、富振刚、张万财、吴彩凤、关淑芳等70岁以上的老人参加，后来在此基础上我们录制了何世环用满语讲唱的《音姜萨满》和《骄傲的鲤鱼》《貉子和獾子》等寓言故事。同年，在逊克县车路乡、宏卫乡举办傅金荣、何金芝、孟秋英等老人用满语讲述《萨哈连乌拉依朱奔》（《黑龙江的故事》）等的活动，同时搜集了瑷辉地方至今流传的满语方言土语及满族说部故事等。此外，还在逊克县黎明乡、孙吴县大五家子乡和下马场、蓝旗沟等屯子传讲满族说部故事。

2006年春以来，我与家乡的表姐，已逝满族说部著名传承人张石头长女张月娥（82岁）、胞弟富亚光父子商妥，在故乡黑河市四嘉子乡，由侄儿富利民，表弟张胜利在族中讲述《萨大人传》，将失传已久的家族活动逐渐发展起来。2007年春以来，本人又与伊通县满族博物馆商议，开辟满族说部传讲基地，组办满族说部宣讲会，讲唱《飞啸三巧传奇》《雪妃娘娘和包鲁嘎罕》等，在吉林满族中既培养说部的传承人，又注意摸索和总结传讲说部的经验。

（本文原载《社会科学战线》2007年第4期）

作者简介

富育光：满族，吉林省民族研究所研究员，长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心名誉主任，主要从事中国满族等北方少数民族文化整理与研究工作。

我的家族与“满族说部”

赵东升

满族说部列入国家级第一批518项非物质文化遗产之一，这对挖掘、保护濒临消亡的民族民间文化遗产非常重要，这是全体1000万满族同胞的一件大事，而且也充实了中华民族的文化宝库，它定能放射出耀眼之光芒。

满族是一个具有3000年文明历史的古老民族，它的厚重历史和灿烂文化历来为海内外所瞩目。从远古的肃慎到现代的满族，中经挹娄、勿吉、靺鞨、女真各个时期，每次变革都会给这个民族带来阵痛，每一次分化组合都会给这个民族带来质的飞跃，因而也就伴随着这种新陈代谢的变革而产生了大量的“乌勒本”，人们用讲述“乌勒本”这种方式记录历史，还原过去，给后世留下一点真实的记忆。

“乌勒本”的本意就是讲古、讲祖先、讲过去，这在没有文字的时代是难能可贵的。

女真人建立金朝，宗翰好访问老人，以求国史。朝廷、贵族尚重视民间口碑，可见民间确实流传着“祖宗事迹”。

从搜集上来的大量满族说部来看，这里蕴藏着十分丰富的历史文化，从中亦能觅到这个民族发展变化的蛛丝马迹，其中有可信的民族历史。

笔者传承、整理的《扈伦传奇》，或许能说明这个问题。

一、祖系渊源

我是海西女真人的后裔，本姓纳喇。追本溯源，始祖生于元末，创业在明初，至今传下二十四五代，已有600多年的历史了。先人传说，祖上原为金朝完颜氏，完颜宗弼（兀术）为始祖，惜无谱牒可证；我们族谱起于纳齐布禄，据说，从完颜宗弼到纳齐布禄，中间尚隔七八代。另知女真人有以地为氏的习惯，纳齐布禄的曾祖名叫倭罗孙，这是他们迁居该地后改的姓氏。因此，我们的家谱上有“倭罗孙姓氏”的记载。到纳齐布禄时始改为纳喇氏。据《八旗满洲氏族通谱》说，纳齐布禄被蒙古兵追赶时，问其姓，“随口应之曰纳喇氏，遂相传为纳喇氏云”。此说不可信。改姓更名，不是简单的事。据家传史料所讲，纳齐布禄改姓是因他在纳喇河滨自成部落，以地为氏，这符合女真之俗。约在明永乐四年（1406年），纳齐布禄在族人的帮助下，建立一个势力不大、领地不广的小小政权，称“扈伦国”，从我家族保存的家谱来看，纳齐布禄传子多拉胡其（清史称尚延多尔和奇），多拉胡其生二子：长撮托，次佳玛喀（嘉玛额硕朱古），王位由次子佳玛喀继承，长子撮托被派往长白山自成部落，称“长白督部额真”。佳玛喀生四子：长都勒希（都尔机、都尔喜、都里吉），次扎拉希（扎尔喜）、三速黑忒（苏赫德、舒和德），任明朝塔山前卫左都督，四绥屯（瑞吞），亦任都督，其后别为哈达部，哈达汗万（王台）即其孙。

我们是都勒希后裔。都勒希生三子：长额赫商古，次库桑桑古，三古对珠延。古对珠延继承王位，我们为古对珠延之后。古对珠延生二子：长太安（辽宁发现其后裔家谱记为泰洼堪，《八旗通谱》记为台费喀实务），次太兰（继承时扈伦国沦亡）。

太兰子布颜，取消扈伦国号，扩建乌拉城，改称乌拉国，时在明嘉靖四十年（1561年），我们是布颜之后。

布颜生六子：长子布干（布罕）继承贝勒。次布勒希（布尔喜）、三布三代（布三太）、四布云（布准）、五吴三太（武山泰）、六博克多（布克敦）。我们是布干之后。

布干生三子：长布丹、次满泰、三布占泰。满泰继承乌拉国贝勒，生五子，女阿巴亥为努尔哈赤大妃，生多尔衮兄弟。满泰卒，布占泰继兄为乌拉国第四任国王。他先后娶了努尔哈赤两个养女和一个亲生女儿为福晋，最终还是被他的岳父击败了，万历四十一年（1613 年）正月，乌拉国灭亡。

布占泰为纳喇氏第九代，在位十八年。我是布占泰第十世孙，从纳齐布禄算起为第二十代，谱系一脉相传，600 年来从无间断，为满族群体中渊源最久，而且有谱系可凭的一个氏族，这在满族内也是绝无仅有的。

二、乌拉王的后裔

布占泰共生八子六女。八子身世基本清楚，六女仅知一女萨哈磷，许配给叶赫贝勒金台石第三子沙浑，约定于万历四十一年正月十五送到叶赫成婚，未及送出而建州大兵已到，之后此女下落不明。

布占泰八子，《八旗满洲氏族通谱》和《乌拉哈萨虎贝勒后辈档册》均记载较详。但两者有个根本的不同点，就是《八旗通谱》是在官方授意下编纂的，存在硬伤，似有回避事实、伪造历史之嫌。笔者在专著《布占泰传》里已做了较详的论述。① 《八旗通谱》卷二十三《乌拉地方纳喇氏》中有些语焉不详、扑朔迷离之处，当后世了解到真相时，对那些权威性的历史文献自然要产生怀疑。事情果然如此，《八旗通谱》颁行 250 多年以后，布占泰后裔珍藏的纳喇氏家谱——《乌拉哈萨虎贝勒后辈档册》终于公之于世，与此相关的一些问题随之迎刃而解。同时，我们家族秘密传承的关于祖先事迹的传说故事（乌勒本）也在陆续披露，从前违禁的东西都成了宝贵的“非物质文化遗产”。

布占泰长子达尔汉（又作打拉哈），清初携兄弟及族人归附。编入正白旗，使统之。太宗崇德七年（1642 年），参加围困松山俘获洪承畴之战，继而随多尔衮入山海关，大破李自成农民军，以功授骑都尉，晋二等轻车都尉世职。他还以都统衔命正白旗佐领，管理原乌拉王室成员。他是布占泰诸子中为清朝效力并立有卓越功勋的代表人物，同时也是乌拉纳喇氏家族中一位较有影响的穆

① 《布占泰传》，长春：吉林文史出版社 2006 年，第 244 页。

昆达。① 他于清初主持了乌拉亡国后第一次祭祖修谱活动，制订了《档册》，创立了《满文谱图》，立下了家规，传下了“祖宗佚事”。他生二子，传到四代以后，与家族失去联系，至今下落不明。

布占泰次子达拉穆，被指定为乌拉国王位继承人，授台吉。在灭亡乌拉国的“癸丑之战”中城陷自杀，其子孙后定居北京。三子阿拉木，《八旗通谱》下载三代而失传。四子巴颜，五子布彦托（勃彦图）后世不详。六子茂莫尔根出任过佐领（正白旗），因娶了爱新觉罗氏之女，爵赏贝子，其子孙在宫内任职。七子噶图浑，任正白旗佐领，后升巴牙喇（护军）参领，子孙兴旺。

八子洪匡，《八旗通谱》无记，清史不载。然而，他就是我们纳喇氏赵姓满族的直系祖先。正是由于他起兵反抗努尔哈赤才被抄家灭族，清朝讳之，为隐瞒历史真相，诸书皆不提这件事。可是，清初达尔汉等人纂修家谱时，如实地录入了洪匡一系，还是用满文记入的。《洪匡失国》的说部故事，也就从此传下。祖先规定，代代延续，不准失传，也不准公开。

洪匡为努尔哈赤养女所生（所谓公主所生），其福晋为努尔哈赤孙女，据说是褚英之女，生二子：长子乌隆阿，次子布他哈，我纳喇氏赵姓满族即是乌隆阿的后人。乌隆阿为纳喇氏第十一代，为了生存，改姓氏为赵，也曾被误认为伊尔根觉罗氏。他传十子，第八子倭拉霍，生五子，第五子五格（十三代）；五格生三子，第三子凌福（十四代）；凌福生三子，第三子德英（十五代）；德英生四子，第四子富隆阿（十六代）；富隆阿生二子：长双庆（十七代）；双庆生二子：长崇禄（十八代）。崇禄（又名国瑛）生三子，次子继文（十九代）。继文（焕章，号竹泉，松江居士）生一子东升（二十代），即我本人。

三、“乌勒本”的传承

乌拉纳喇氏是个具有六七百年、传承近30代的名门望族，又经历了数次兴衰与沧桑巨变的时代转折，自然会传下大量的佚闻和秘史。“乌勒本”是满族一种保存祖先事迹的有效形式，大约于金初就产生了。史载：“女真既未有

① 穆昆达：氏族长。

文字，亦未尝有记录，故祖宗事皆不载。宗翰好访问女真老人，多得祖宗遗事。”“天会六年，诏书求访祖宗遗事，以备国史。”① 说明在没有文字的年代，祖宗遗事是凭老人口传得以保存的，这就是在满族及其先民中世代流传的“乌勒本”。“乌勒本”为满语（女真语），意思即“家传”、“家史”、“讲古”、“英雄传”。清代后期到民国初，受到“评书”的影响，原本内容单一，形式简单的“乌勒本”经过传讲人的艺术加工，而变成了首尾相接，情节曲折，内容丰富的传奇故事，因而也就演化为“传统说部”。应该说，“满族说部”是“乌勒本”的传承与发展，而不是“乌勒本”的变异。

“满族说部”反映了满族真实的历史，而它的内涵原为“满族人讲满族事”，不允许外延。传承的形式也有严格的规定，族内传承，也包括父子、祖孙、兄弟传承。纳喇氏赵姓满族同其他氏族的不同之处是限定在极小的范围内单线秘传，不准中断亦不准外泄，始终处于高度警惕和保密状态。因为它传的“祖宗的秘史”，在清代是十分忌讳的，像《洪匡失国》《扈伦传奇》这类说部，是冒着极大风险才得以保存并传承下来的。

万历四十一年（1613 年）乌拉国灭亡之时，努尔哈赤在乌拉城中欢庆 10 日，编户万家，收缴了乌拉国宫中所有册籍，而典章文献全被付之一炬，辟乌拉城周围为“虞猎之区”，令布占泰第八子洪匡为“布特哈”② 贝勒。未料到 10 年之后，洪匡举兵反抗，仅几日就被剿灭，洪匡自杀，二子脱险。30 年之后，于清顺治九年（壬辰）由乌拉王室直系家族重修宗谱，纳喇氏老谱也重见天日，女真文、汉文原谱被保存下来。据此，诞生了用满文书写的（谱图）和《档册》，之后多次续修均依此为据，至今还传有清代纂修的满文谱图。

我们家史“乌勒本”的传承，流传于明末，形成于清初，纯属于家族内部传讲的“先人事迹”。自从发生“洪匡事件”，洪匡本人自杀，家族亲信被株连，更激发了乌拉纳喇氏的极大愤慨。200 多年间，仇恨之心有增无减，为使子孙永不遗忘，因此传下了《洪匡失国》这一说部故事，同《扈伦传奇》中的传说并列，作为乌拉纳喇氏的秘史。

---

① 《金史》卷 66《乌野传》。

② 虞猎之意，所以乌拉城又叫“大乌拉虞”。

随着时代的推移，“乌勒本”的传承人几乎都是文化人，有的在清朝做官，很容易接触文书档案和文献史料，所以传下来的“乌勒本”要比最初接过来的丰富得多。可是有一点难能可贵，那就是忠实于历史，即使涉及到祖先事迹，也直言不讳，该一是一，该二是二，无论是功是过，如实讲述，以儆后人。《扈伦传奇》的内容有“南关佚事”，对同宗的哈达也持批评态度，而讲自己直系祖先乌拉王室的种种劣迹也毫不留情地予以揭露。这一点，比起那些美化自己，歪曲别人，文过饰非的胜利者们的境界要高得多。反过来说，“扈伦四部”是明末女真内部争斗中的失败者，汲取失败的历史教训，剖析自己的缺点也是勇气可嘉的。

以上两个说部的传承脉络是，第十辈图达里（布占泰之兄布丹之子，时任镶白旗副都统）、达尔汉（布占泰长子，洪匡之兄，系二等轻车都尉，都统衔正白旗佐领）、阿布泰（布占泰二兄满泰贝勒第三子，都统兼佐领）、茂莫尔根（布占泰第六子，贝子，多伦歌歌旗佐领）、噶图浑（布占泰第七子，巴雅拉参领世袭佐领）等人传下；十一辈乌隆河，十二辈乌达哈、喜才、索色、阿郎阿、倭拉霍、倭乞利、舒佰分别继承。能够传下来的，有乌达哈后人传到二十辈经保（大萨满）和倭拉霍后人传到二十辈东升，即我本人。其他有的传到清末（如倭乞利、索色后人），而有的因无文化人，传来传去传丢失了，这也是很正常的事。

倭拉霍，乌隆阿第八子，粗通文墨，识满汉字，迁居远离乌拉古城北五十里之罗锅屯（今名罗古村），生五子。第五子五格（十三辈）传伊子凌福，再传德明（五品官）、德英（十五辈），德英传十六辈霍隆阿、富隆阿（笔帖式），下传十七辈双庆（字子渔，五品官）；双庆传长子崇禄（八品委官、清亡改学中医），十八辈崇禄传伊孙东升即我本人。另，霍隆阿传侄孙云禄（小穆昆），云禄死于土改，无传。

另外，在我小时，有一位族祖常海经常到我家，同祖父商讨一些事情，有时还拿出本子，说到伤心处他们还长吁短叹掉眼泪。我当时幼小，什么也不懂，以后他就不来了。等到我长大懂事，祖父向我传讲的时候，特别提到了那位常海的身世。他是四始祖索色的后人，清朝时任佐领兼骑都尉。他的父亲来寿，二品副都统，在战场上救过吉林将军长顺。同宣统皇后婉容有点渊源，所

以“满洲国”初期在宫内府任过职，不久辞官隐居。我祖父告诉我说：常老爷（指常海）和爷爷一样，都要把祖先事迹代代传承下去。四太爷一支有常老爷，九太爷（倭乞利）一支有富老爷（富克锦、骑都尉兼云骑尉，亦是十八辈），①别的支就很难说了。后来我才明白，他们都是“乌勒本”的传承人。

四、祖父崇禄先生

我祖父崇禄先生汉名赵国英，是一位历尽坎坷、自强不息的传奇人物，一生阅历丰富，见多识广，而且思维敏捷，多才多艺，工书法，擅诗文，精通满汉语言文字，对俄语、日语、朝语、蒙语也略晓一二。他生于清光绪四年（1878年），卒于1954年，寿76。他原本是我曾祖父五品骁骑校双庆的长子，却于光绪三十年二月初一过继给我三太爷喜明为嗣。喜明之父瞿隆阿（笔帖式）是双庆之父富隆阿（笔帖式）的同胞长兄，他们都是“乌勒本”的传承人。这样，两支的传承使命就都落实在他一个人的身上，担子自然加重，无怪他对我期以厚望。我祖父崇禄先生生三子，长福荫夭折，我父亲德荫为第二子，汉名赵继文，字焕章，号竹泉、松江居士，生于清光绪三十三年丁未（1907年），卒于1943年端午，寿35。父亲文质彬彬；为一方才子，工诗词、善书画，写一手好文章，留有遗作《竹泉集》和临摹“成亲王”体《归去来辞》楷书一册。他本来是传承人，祖父精心培育，不料因文字惹祸，有一天夜里伪满警察突然搜查父亲住宅，抄去了一些书籍和文本，据说要定“反满抗日”的罪名，父亲因此得病不治而亡。事情虽然没再追究，可搜去的东西不予退还，我们也不知道他都写了些什么。所以，我的叔父长荫（汉名赵继学，字贯一，中医师，1910－1997）一直反对我从事写作，他也不肯接受祖父的传承，用他的话来说，就是“文字取祸”、“有害无益”。因此，在我们家族传承多代、时间长达200余年的“乌勒本”，我就成了唯一的继承人，因为我是单传，上下无兄弟。

祖父故世是在夏季。当时我正在外地学习，接到祖父病危通知，赶忙往家

---

① 富克锦之父贵升（十七辈），振威将军，新疆平叛时阵亡。他是这个家族200多年来品级最高的，但朝廷抚恤旌表时，误为依尔根觉罗氏。

里赶。那时交通不便，没有汽车，有少量“拉脚”的胶轮大车（用马拉），一天也只有一趟。我没有赶上，只好步行回去。相距100多华里，得起早贪黑走一天。不料途中下起大雨，河水猛涨。河是松花江一条支流，平时水不大，架木为桥。那次木桥被冲走，我望着汹涌澎湃的黄色巨浪不敢过，在江边一个破旧河神庙里蹲了半宿。待次日天晴，河水稍退时过河。傍晚赶到家中，祖父已停在了西炕沿下，我没有送终。这时，我止不住痛哭起来。在场的人怕把泪水滴到遗体上，把我劝开。原来我家族有一说，“活人眼泪不准滴到死人身上”，让老人清净地走。安排后事的是我一个堂祖父恩禄，对我说：“你爷爷走之前，让我告诉你，要你照他以前说过的办，别的没嘱咐啥。”我明白，这是让我继承他的遗志，传承“乌勒本”。当时我没有表示什么，暗中下了决心：“我一定做到。”所以，几十年来，不管在何种环境下，我将全部业余时间用在记录、整理、抄写“乌勒本”资料上，并且多方寻访“扈伦四部”后裔，考察“扈伦四部”遗址，研究“扈伦四部”史料，撰写有关“扈伦四部”的文章和专著，按着祖父生前提到过的线索，寻找有关知情人，足迹几乎跑遍东北三省高山大川、土堡古塚，只要有“纳喇氏”的信息，哪怕远在千里之外，我也一定去探访。黑龙江的佳木斯、桦南、勃利、汤原、通河、依兰、方正、呼兰、双城、五常、阿城、绥化、铁力等市县；吉林的通化、四平、延边、吉林、松原等地各县市，辽宁的大部分县市，都有我的足迹。我也找到一些远支家族和纳喇氏家谱。为找到满泰后裔而专程去宁安拜访著名的满族文化专家傅英仁老人（他是说部的重要传承人），还先后访问过乌拉部后裔吉林乌拉街的赵文福、赵振升，辽宁灯塔小红旗的那乾中，沈阳东陵观音阁的那宝金，抚顺市的那久祥、那伟；哈达部后裔辽宁清原大孤家的那恩波，抚顺的那连城，铁岭凡河寨的卜德斌；叶赫部后裔本溪市的那世垣、辉发部后裔辽宁庄河光明山的那振文，九台市石克特力氏石文尧、石清耀等。

五、家传“说部”目录与内容

“说部”一词的出现，是清末以后的事，原来的名称是满语——“乌勒本”，往往讲唱的故事内容单一，主要在本家族内部流传。后来，知识型的传

承人受到评书、章回小说、子弟词的影响，把“乌勒本”升华为说部。说部即保留了“乌勒本”的内容，又充实某些情节，使之成为日臻完善的大型讲唱艺术，同时也由封闭的传承形式变为公开的民间艺术形式，走向社会。随着清朝的灭亡，我们家族传承的部分违禁内容也得以解放，不再担心发生被追究的危险，我家传承的本子敢于在大庭广众之下演述就说明这个问题。

我的曾祖父、祖父不仅是“说部”的传承人，本身也在创造说部，依他们丰富的经历为素材，创编了几个本子，并且公开传讲。

（一）《扈伦传奇》的传承情况

《扈伦传奇》是我经过整理确定的书名。它是由三个“乌勒本”组合而成，基本都是祖先传下来的民族历史和家族秘闻，其中也含有部分民间传说。它不是“扈伦四部”历史的再现，只能是“扈伦四部”的佚闻传说，有历史，但不是历史。笔者整理时，基本上忠于原貌。我也发现其中有的与史实不符，也未予以改动。笔者整理“说部”有一原则：一不往历史上靠，二不往文学上靠，严格按照“说部”的特点整理，避免再创作。为了尽量保持“原汁原叶”，对传讲错的也不予改动，一仍其旧。

“扈伦秘闻”主要讲述我们祖先创建“扈伦国”的经过，以及乌拉国布占泰灭亡的原因。

“南关佚事”因明末女真哈达部在开原东南、广顺关外，明时称为“南关”。南关哈达是扈伦纳喇氏的分支，由塔山前卫演变而成。哈达与乌拉同宗；但两部关系并不和谐，加上哈达首领们不施仁政，在女真中树敌，自身又腐败，这样一个政权灭亡是难免的。祖上传讲哈达历史时，也是持批评态度。当我调查哈达纳喇氏后裔时，他们只对克什纳都督①有好感，而对哈达部的掌权者亦无好印象或毫无印象。

据先人讲，扈伦国时代，纳喇氏第四代二祖扎尔希率部属移至开原东南广顺关外哈达地，其子倭谟果岱统一哈达境内各部，建立一个女真满洲国；并修筑了都城，这就是哈达部最早的都城，地在清河东岸，今八棵树附近，是一个

① 克什纳，扈伦始祖讷齐布禄四世孙，明嘉靖初任塔山前卫都督，后死于家族内讧，他的后裔在清河筑城建国，称哈达部。

依山傍水的平原城。现在古城虽已夷为耕地，但城基、护城河、瓮城、角楼依然可辨。城内地势起伏，高阜处应为建筑遗址。从形制和规模来看，证明哈达初建时势力是很强的。然而倭谟果岱不仅没能统一女真各部，也没能挽救扈伦国的沦亡，他的儿子早死、遗一孙返回祖宗故土，落脚于吉林东北之宜罕山，并改姓为伊拉里氏，脱离了纳喇氏家族。哈达又走向分裂，群龙无首，混乱加剧。

这时风雨飘摇的扈伦国，靠着塔山前卫支撑。塔山前卫是由塔山左卫演变而来，时已建寨于吉林附近的山上，都督克什纳，其父绥屯为塔山左卫速黑忒都督之弟，他们都是扈伦国主都勒希（都尔机、都里吉）的同胞兄弟。他们最初都在江北，蒙古人侵，速黑忒战死，绥屯率残部返回并建寨于“开原边外四百里之混同江”附近的山上，称塔山前卫。绥屯子克什纳为都督，用速黑忒的敕书入贡，冒名顶替速黑忒。这样，引起个别家族的不满，堂叔巴岱达尔汉夺权，刺杀了克什纳。克什纳都督第四子王中逃到哈达地投奔家族，重整哈达部，并在哈达城的东山（依赤哈达）上建城一座，这就是哈达山城；如今山城保存完好，没有遭到更大的破坏。王中因胜而骄，失掉民心，被部下刺杀。王中子年幼不能治事，于绥哈城（今永吉县大绥河附近）迎回克什纳长孙王台（王中侄）到哈达主政，因而正式建国称汗。这是明代东北地区建立的第一个女真人汗国（扈伦国仅称贝勒），当时影响是很大的。不料王台胸无大志，帮助明朝镇压女真人，子孙更是不肖，争权内斗，很快灭亡。王台强盛时，在距山城二十里的清河岸边，依山建一座城堡，称做哈达新城。同时，紧临新城的山上，又圈筑一道石城，置宫室殿宇。新城在今辽宁清原县李家台乡，遗迹尚可辨识。就在这新旧两个城内，发生了一系列荒唐离奇的故事，因此传下《南关佚事》的“乌勒本”，说明纳喇氏祖先对哈达的倒行逆施也是深恶痛绝的，用传讲“乌勒本”来批评他们，并以儆后人。

“叶赫兴亡”讲的是明代塔鲁木卫海西女真建国称王并由盛到衰的历史传说故事，叶赫地在开原东北镇北关外，所以又通称为“北关”，同开原东南广顺关外的哈达毗连。叶赫与哈达是两个长期纠葛、无法分离的女真部落，他们互相残杀，内斗不已，双方斗得筋疲力尽，伤了元气，灭亡在所难免。“南关佚事”和“叶赫兴亡”虽然是两个本子，但内容基本一致，所不同者只能是各有侧重。

“叶赫兴亡”在我传承的近十个“乌勒本”中，是我最为关注的一个本

子。它不仅内容丰富；故事性强，意境深远，还有很多不为世人所知的一些秘闻，有不少与明清以来官私史料相悖之处，几乎包容了叶赫、哈达、辉发以及建州女真的全部历史传说。叶赫在“扈伦四部”中最后一个灭亡，灭亡的过程又异常惨烈，可是叶赫的家族又成为清朝的重臣，最后由叶赫纳喇氏两朝太后掌政，导致清朝灭亡，应验了叶赫贝勒金台石被杀前对努尔哈赤说过的话。①

从历史意义上讲，只有叶赫灭亡，才能说明女真民族走向统一，这为后来皇太极改女真为满洲奠定了基础。建州女真、海西女真、东海女真三大主体族系，吸收、包容部分他族民众，这就是今天满族的共同体。

从20世纪60年代初，我就侧重整理这个本子，原始本记述得比较凌乱，多属提纲式的，整理时颇感费力。我先后整理成两个本子，第一个约15万字，定名《叶赫兴亡传》，接着又整理第二个本子，书名《东华外史》，约25万字，纳入了“南关佚事”内容。两个本子都是章回体，那时我就打算把“叶赫兴亡”、“南关佚事”和“扈伦秘史”三个本子合成一个大型说部《扈伦史话》，后因爆发了“文革”运动而中断。最初我的想法是，虽然我下功夫整理说部，但不打算公之于世，留做家传，交给后人。我认为没有一个宽松的社会环境，什么事也干不成的，当时的当务之急，是养命安身，克服困难，夹着尾巴做人，以待时机。

因为有这样的资料和经历，后来，我搞海西女真，即扈伦四部史研究时，并不局限于明清以来官方文献，而主要依据私人著述、田野调查、家传史料，通过比较研究，对照官修史书，找出疑点，发表个人见解和观点。这在当时恐怕不为一些专家学者所接受，但是到后来，我也看到一些这方面内容的专著，相关部分他们也使用我的说法或引用我的观点。我知道，一个新问题的提出，从不理解到认同，需要一个过程、一定时间。当然，分歧争议也在所难免，那都属于学术范畴。

1990年春，现已故世的东北师范大学明清史研究所教授、著名清史专家薛虹先生找我商量，他同日本学术界约定，于本年秋冬之间在中国召开一次

---

① 据传叶赫贝勒金台石临受刑前，对努尔哈赤说：“我生前抗不了你，死后也不会放过你。无论叶赫传下一男一女，早晚必报此仇！”亡清之慈禧、隆裕两太后，均为叶赫后裔。

“清先史国际学术研讨会”，苦于拿不出新的东西。他说看过我的文章，很有突破性。他说：“你是扈伦四部的后裔，肯定有些家传，可不可以为这次会议写点东西，作为会议散发的材料?”我问了内容、形式、文字量和交稿时间。他说最好拿出一本专辑，具体情况让李澍田跟我谈。李澍田教授是吉林师范学院古籍所所长、“长白丛书”主编，办有学术刊物《长白学圃》，他给我的范围比较宽，没有内容、形式的限制，只要是“扈伦四部”内容，什么形式、体裁都可以。他在来信给我两句交底的话是：“文无定法，只要言之有据，论之有理，皆是佳作。”他的话让我产生错觉，我立时改变了一贯奉行的不外传的信念，决定利用这次会议的机会推出说部。

两个多月后，我拿出了《扈伦研究》手写稿，包括《探踪》《文献》《佚闻》三部分，重点附上《叶赫兴亡传》，全书35万多字；《长白学圃》特辟“海西女真专辑”全文刊载，令我失望的是，我抱有很大希望的《叶赫兴亡传》未予发表，只公布了回目，并附上“待刊”字样。

事后，我找到李澍田，往回索原稿。他说，稿子先放那儿，以后要用。结果，不但未用，就连收入“长白丛书”出版时，也仅仅使用《长白学圃》刊发的影印本，“兴亡传”并未纳入，后来再去要原稿，丢失了。李先生退休后，我也找过继任者刁书仁先生，他说没看见，古籍所找不到，他让我还是找李澍田，别人不清楚。就这样，一部说部书稿，彻底消失了。1995年8月我去哈尔滨机场迎接日本文化考察小组时，老朋友细谷、加藤①也曾提到过《叶赫兴亡传》的事，问我什么时候能发表，我真是哭笑不得。

“兴亡传”说部稿的丢失，是一大损失，幸亏我整理过两个本子，尚有《东华外史》在，这次“满族说部”项目整理《扈伦传奇》，我就是使用《东华外史》的本子，否则，损失就更大了。

（二）《洪匡失国》——绝密的家传

《洪匡失国》是记入家谱上的题名，但家谱对《洪匡失国》的内容却只字

---

① 细谷良夫、日本仙台东北学院大学教养学部教授、文学博士，加藤直人，日本东京大学历史系教授，二人皆清史专家，懂满文。他们皆参加了1990年那次“清前史国际学术研讨会”，我们那次相识，之后有过通信联系。

不提。然而，“洪匡失国”是清初发生在我们乌拉纳喇氏家族中的最重要事件，我们祖先为此付出了惨重的代价，因此几百年来不能忘怀。

在乌拉国布占泰执政时期，同建州女真努尔哈赤联姻，先后娶了爱新觉罗家三位公主为福晋。大公主额实泰生一子名洪匡，顺序为布古泰第八子。明万历四十一年癸丑（1613年）富尔哈决战，布占泰失败，乌拉国灭亡。十几年之后，洪匡举兵反抗，做一次死灰复燃的努力。由于力量相差悬殊，仅仅几天就被平定。洪匡虽然逃过江北，但自缢于哈达山上。洪匡妻为努尔哈赤孙女（长子褚英之女），生二子，长乌隆阿（谐音乌拉），被从乱军中救出，更名改姓隐居在其父洪匡自杀之地，在今九台市东界之松花江岸边，传下了赵姓满族延续至今。自清初就传下了《洪匡失国》的说部故事，作为祖先秘史，严禁外传，规定只有在烧香办谱时由穆昆达或大萨满在神堂传讲（一般为一至三天），平时不准讲述。除此，每当过年除夕夜，家长可以在祖宗案前对家庭成员、儿女子孙做简单的讲述，听过之后就算了，不准对外透漏，也不准提问。

我祖父记载这个文本是在清亡之后，在清代是不允许用文字记述的。我调查过所有乌隆阿后裔，没有一家有文本记录，仅是口传，有几支甚至连口传都不存在了，仅记得“洪匡失国”这一词语，对内容全然不晓。

祖父崇禄先生故世10年之后，我们家族恢复了烧香办谱祭祖习俗。这是自清亡后的1914年（甲寅）修谱之后中断了半个世纪之久的又一次大型的烧香办谱活动。主持这次活动的是我家族唯一在世的大萨满经保。他是纳喇氏第二十辈，我之族兄，当时85岁高龄。他是二始祖乌达哈后裔，是我家族世代传承的大萨满。因为在当时萨满跳神已不被允许，怕被认为搞迷信活动，所以简化了祭祀程序，“背灯”时，只能象征性地跳了“白脸神”,[①]“放大神”的项目未敢进行。再说，老萨满已85岁高龄，50年来未烧香办谱放大神，怕出现问题不好收场，还怕政府干涉，正因为如此，纳喇氏赵姓家族的萨满跳神仪式失传了。事后虽然传教了三个青年“学乌云”，传下了满语《神本》，但是没有实践的机会，仅能掌握一点跳白脸神的表演形式而已。

那次办谱最大的收获，由于不能进行完善的跳神活动，须把主要议程放在

① 没有真神支配行为，只是模拟下神动作，叫“跳白脸神”。

传讲“乌勒本”上。在神案前，大萨满经保向全族演讲“洪匡失国”的全部经过，族人多当故事听，我却做了记录，因为我祖父生前就很关心这件事。这是我们家族的血泪史，清代谈虎变色的一段秘闻。我听到如此完整的说部故事这还是第一次，可以说，也是唯一的一次。之后，除了我本人，再也没有人能讲这个完整的说部故事了，在家族中和社会上，我也就成了唯一的传承人。

如今，禁忌当然已经解除，顾虑也已打消，纳喇氏赵姓家族终于可以理直气壮地公布这段鲜为人知的历史公案了。所以，在没有整理这个说部之前，我已用“佚闻”为题向社会披露这个说部的故事梗概。经过多年的踏查考证，我们已发现了洪匡的葬身之所，它就在松花江岸边的哈达山麓，也就是他自杀之后就地掩埋之地。无怪乎几百年来，烧香办谱必祭“八太妈妈”坟，老人只告诉是祖先，何许人讳莫如深，原来的秘密就在这里，怕泄漏真情！

我整理《洪匡失国》这个说部是心情沉重的，又是非常慎重的，先人的秘史，大白于天下，此其时也。

(三)《白花点将》

吉林市乌拉满族镇北古城内有一座“白花点将台”，关于这个土筑高台的来历，有一个脍炙人口的民间故事在松花江沿岸流传了几百年。解放前差不多家喻户晓，人人皆知，近半个世纪以来，知道的人越来越少。早在元朝时代，就有杂剧《百花亭》，明代有《百花记》，二者内容一致，表述的都是白花公主筑台点将的故事。不过，在长时期的流传中，出现了异同版本，内容反差很大，真伪难辨。对于白花公主其人，说法更是离奇，莫衷一是。有的说是金太祖的小女儿，有的说是金兀术的三妹，有的说是金代海郡王的女儿，还有的说是扈伦国始祖纳齐布禄的女儿。甘肃省泾川县有个完颜氏聚居的村落，他们供奉女神“圣母娘娘”，传说是金太祖阿骨打的小妹白花公主。不管哪个传说属实，都证明白花公主可能实有其人，并对当时与后世产生了一定影响。从清末诗人、吉林大书法家成多禄先生的诗中可以得到证实：“乌喇部，贝勒家，层楼复殿飞丹霞，粉侯昆弟夸兀术，雌将风流说不花。”① 从他把兀术和不花(即白花)联系在一起，说明他也认同白花为金朝公主之说。

---

① 吉林三杰集《成多禄集·乌喇古台歌》，长春：吉林文史出版社1988年版。

我手里有两个《白花公主》的版本，一个是家传，一个是我在家乡和祖居地进行调查搜集得到的，两个版本内容相反。以说部故事中的主要人物巴拉铁头为例，一个本子说他是陷害忠良，里通外国的奸臣，被白花公主识破，当机立断，把他除掉。一个本子说他是辅佐海郡王父子两代的三朝元老，忠心耿耿，由于识破了一个篡夺权位的阴谋，被奸人设计诬陷，白花公主误中奸计，误杀了巴拉铁头，所以松花江岸边传下“白花公主一十七，巴拉铁头死的屈”的民谚。巴拉铁头实有其人，乌拉古城北二十里的三家子村江岸边，至今尚能找到巴拉铁头坟的遗址。白花公主的结局说法出现三种版本：一说战斗中被蒙古兵火箭射中，被火烧死；一说她打退敌人之后，嫁夫生子，福寿绵长；一说白花公主从敌军中闯出，逃奔远方，永无音信。

我计划整理的是其中一个版本，如果时间和条件允许，打算几个不同的版本都整理出来，以免失传。

(四)《碧血龙江传》

这是我祖父以其自身经历、亲见亲闻、自编自讲的说部故事。

1900 年“庚子事变”，八国联军侵入北京，沙皇俄国出兵 18 万，分六路占领东三省，是役，除了黑龙江进行抵抗外，盛京、吉林两省皆不战而降。黑龙江抗俄拒敌是在署理将军寿山的主持下，瑷珲副都统凤翔首当其冲。① 抗战虽然失败，二人殉难，但他们不畏强敌，为国献身的民族气节鼓舞了几代人。

我的祖父崇禄先生时在瑷珲前线凤翔军中，目睹了这一整个历史过程，又搜集一些军中佚闻传说，回来后撰述一部《碧血龙江传》到处传讲。可以说，他的这本说部，大部分是以亲身经历写成的，分上下两部分，上部讲“海兰泡屠杀华商”事件、“江东六十四屯惨案”、“火烧瑷珲城”、“北大岭阻击战”到凤翔战死一系列重大事件；下部讲寿山将军被朝廷出卖，在走投无路的形势下愤而自杀的全过程。因为成书时在清光绪后期，涉及一些历史重要人物，当时他们还都在世，因此使用一些化名。全书约60 万字。20 世纪 60 年代初，我同上海文艺出版社约定，改写为 50 万字的长篇历史小说，稿未写完而“文革”爆发，后来便放弃了。到了 1999 年春夏之交，文化界某位朋友将这部书的内

① 瑷珲，今作爱辉，本文依照作者原稿，未作改动——编者注。

容推荐给一家出版社的总编，据说该出版社要出一套有关“庚子俄难”百年纪念的图书，让我把书稿交给他们。鉴于十年前《叶赫兴亡传》遗失的教训，在没有得到承诺和保证之前，我是不会轻易交出任何书稿的。这次我准备下大力气整理，恢复其原貌。以上四个长篇说部，是第一批申报国家级非物质文化遗产在编目录，也是吉林省文化厅合同约定保护项目，我将努力争取来完成它。如果时间允许，我还想把没有提交到非物质文化遗产在编目录的几个说部本子整理出来，因为都有一定的史料价值和艺术价值，当时之所以没有列出，是怕精力有限，不易完成。它们是：《辽东烽烟》讲述甲午中日战争辽东陆路战场，清军抗敌保国的故事。中日在朝鲜发生军事冲突，战火扩大到辽东地区，黑龙江将军依克唐阿奉调出兵，特邀他的好友富隆阿参加军务，委以总理粮台重任。富隆阿，依尔根觉罗氏，字甲三，光绪壬午科举人。我祖父崇禄先生时年17，以乡亲的关系，随富隆阿在辽东前线呆了一年，得到一些军事情报。后来，举人富隆阿把他在军中的日记交给我祖父，让其传颂辽东战场实况，据此，他整理成《辽东烽烟》一书，自己也传讲。其内容多是世人无法了解的秘闻，有的还是禁止传播的隐私。

《庚子秘闻》“庚子之变”前后朝内和宫中的秘闻。讲述端王为使儿子早日做皇帝，同慈禧密谋打算废除光绪，不料引起国际风波，列强干涉，反对废主。因此，慈禧和端王仇视列强，利用义和团排外，才闹出杀教士、攻使馆，引出“八国联军”攻占北京的闹剧。此书内容系我曾祖父双庆于北京“那三大人”府得到的朝野流传的马路新闻，虽非正史，但有某种参考价值。

《五官地轶事》“五官地”为清朝内务府属下的一个皇庄，计五个屯子，故名“五官地”，由打牲乌拉总管衙门管理。我的曾祖父双庆公和祖父崇禄先生都曾负责管理过该处一切事务，“五官地”中好些人物他们都认识，清亡后有的和他们还成了朋友。祖父经常讲“五官地”的见闻，我曾做过记录，整理出七八万字的本子。

《白马捎书》讲渤海国时，大氏王族分裂渤海，割据乌苏里江东岸，建立“苏统国”，铸造“宽永”钱的故事。渤海公主绿罗被困苏统，将实情写成血书，藏在坐骑白龙马的鞍子里，放马过江报信，而绿罗自杀身死。可惜这一传奇故事仅留下片断，如不整理，恐怕要失传了。

六、与说部相关的几个问题

“说部”一词的使用，并不是清代或现代才有，早在晋隋唐宋就已出现，小说、平话、传奇以至于志怪、笔记、随笔、偶记之类皆可归入说部范畴。最初，对说部的界定比较模糊，没有一个统一的标准。后来就比较明晰，章回小说、评书之类成为说部基本形式，它是由文人撰著、艺人传讲或传唱，作为一种民间的艺术形式而走向社会。满族说部则不然，与之有本质上的不同。满族说部是在“乌勒本”的基础上发展起来的，只允许讲本民族、本氏族、本家族的故事，同时也是家族传承、讲根子、讲祖先的历史，讲本民族或本氏族的英雄人物，不许讲别的。有些说部内容，还不准公开，不准对外，只在本族内传承，它和社会传承的民间说部艺术是两码子事。所以，它具有一定的民族性和地域性，不是像武侠小说、言情小说、历史小说等谁都可以讲唱的。从它传承如此狭隘来看，更增强了它的神秘感和价值观。所以，满族说部同章回小说、评书形似而神非。满族说部有的只是借用了评书、章回小说的形式为载体，而评书、章回小说却无法涵盖满族说部（乌勒本）的内容。如果不是随着时代的改变，社会恐怕永远也不会知道满族说部为何物，这就是时代的进步，藏在民间的满族讲唱艺术得以放出异彩，为世人所瞩目。

这里有一个关键问题，也许有人会问：有的说部长达六七十万字甚至上百万字，都是传承下来的吗？其中有多少“原汁原味”的东西？

如何理解“原汁原味”，原先怎么传的，以后怎么承的，一字不差地记录下来，这就是“原汁原味”吗？如此理解是狭隘的、片面的。人世间所有的一切，都不可能一成不变地传留下来，包括文化和艺术。

满族说部，有的故事传承数代，最多有十代之久，历经数百年，应该承认，每传一代，就会有一次改动，文盲型的越传越少。因为他记住多少传讲多少，有的传了几代就传没了。而知识型的传承人会越传越多，因为他还有个加工升华的过程，他能把简单的故事情节系统化、形象化，并且记录文本、加工创造，这也是保证说部长久流传的一种有效手段。

所谓的“原汁原味”，那就是在传承、加工、发展过程中，原来的故事情节

不变，人物属性不变，语言风格不变，地域特色不变和宗旨不变，再一个就是族内传承不变，因为有些历史事件和人物活动只能在族内传承，外人是不知道的。

再就是语言问题。诚然，原来是用满语讲述，随着满语的濒危，早已改用汉语，道理很简单，如果不能适应时代的发展，墨守成规，自然会被历史淘汰。满族说部正是适应了语言的变革，才能得到传承、保护和发展。

有人说，满族说部不是满族文化，因为使用的是汉语。这也同近来有的所谓“学者”提出的“东北文化是汉文化，不是少数民族文化”类似，理由就是使用的是汉语汉文。把语言文字同文化混为一谈，亦是无知，也属偏见，不用深入探讨，这只是个常识问题。语言文字是载体，是工具，人们可以利用它传播文化，交流信息，而文化不仅仅局限于语言文字，应该说它是无处不在。有相当一部分文化可以不用通过语言文字来表述，如剪纸、绘画、雕刻、音乐、刺绣、编织、泥塑等等。满族说部是满族口头文化艺术，它原来使用的是本民族语言，当这种母语濒临消亡的时候，满族知识型传承人没有让这一口头文化遗产一朝俱尽，而是采取补救措施，改用了流行不衰的汉语汉文。语言文字变了，满族的特点未变，说部的性质未变，满族的精神风貌仍然跃然纸上，仍把满族文化表现得淋漓尽致，怎么能说满族说部不是满族文化呢？

满族说部的几种类型，如“窝车库乌勒本”（神龛上的故事）、“包衣乌勒本”（家史、家传）、“巴图鲁乌勒本”（英雄传说，本氏族、本民族、本家族的），这都是文人创编，艺人讲唱的评书，鼓书、章回小说等无法介入的。反之，离开了这三个标准，再好的评书也不是满族说部。

对满族说部的传承与整理，也是一个提高、升华、充实、完善的过程。就拿《乌拉秘史》《南关佚事》《叶赫兴亡》《洪匡失国》《白花点将》等涉及氏族和祖先的历史来说，最初达尔汉、图达里、阿布泰、白塔桂等人怎么传讲的已无从知晓，我的祖上十一辈的乌隆阿如何传承的也不得而知，继承者包括倭拉霍在内的十二辈八个始祖，倭拉霍的继承人十三辈五格等人有无文化知识，受没受过教育都无法搞明白。但我们这一支，从十四辈凌福，十五辈德明、德英，十六辈霍隆阿、富隆阿兄弟，十七辈双庆，他们都是满汉精通，学识渊博的知识型传承人，又是清朝官员，很容易接触文献档案，对说部进行加工，这在他们那个时代就已经开始了。我祖父崇禄先生不仅传承充实说部，自己也在

创造说部，到他这已经形成了规模。据说我父亲赵继文先生也整理过文本，惜被伪满警察搜去，我们并没有看到是什么内容。

到我开始传承、整理说部时，在不违背原传承宗旨的前提下，做了必要的调整，使之更加完善，应保留的东西尽量保留，如语言、故事情节、人物面貌、满族风俗习惯、历史事件等，全部保留，就是与史实、文献不符也不做改动，保持“原汁原味”。比如《扈伦传奇》这部书，是三个本子综合而成，我只是做了衔接，加了回目。《扈伦秘史》《南关佚事》《东华外史》(《叶赫兴亡传》的改写本)总计约40万字，但在使用“东华外史”时我没有用改写本，而是尽量回忆原“叶赫兴亡传”的记录本，同时把补进“东华外史”里有关萨尔浒大战的情节全部删掉（约两万多字)，因为原始本里没有，而且也与扈伦四部历史无关。我在接受采访回答这一问题时是说过“扈伦传奇”原始本有十几万字，是我祖父以讲故事的形式分多次讲完的，我整理《扈伦传奇》时加入“南关佚事”和“叶赫兴亡”总计30多万字，加上增加的回目、补入调查后的诸如家谱之类的资料，就成了40多万字的一部完整的说部故事了。大概采访者没有完整记录我的原话，或者我当时没有说清楚，因此出现一点小小的误差。①

在我看来，整理满族说部，值得注意的是，一不要往历史上靠，不要把它变成历史教科书，因为它是民间口碑的历史；二不要往文学上贴，不要把它搞成文学作品，因为它是民间艺术，带有田野风格的粗犷性。更重要一点，不要追求刺激，把它搞成戏说。一沾上这类恶习，那么满族传统说部就会变质，失去了它存在的价值。

---

① 高荷红《满族传统说唱艺术“说部”的重现》，载《民族文学研究》2007年2期。

（本文原载《社会科学战线》2007年第5期）

作者简介　赵东升：吉林省民俗学会名誉理事长，吉林师范大学特聘教授，主要从事满族历史文化研究。

满族说部的传承与保护

富育光

满族说部列入国家第一批非物质文化遗产名录一年多来，引起各方热烈关注。近期拜读一些专论文章，偶尔还与来访朋友切磋，谈及长期鲜为人知的满族说部，如何在现实条件下得到传扬，使满族古老的民族文化遗存得到保护，获得诸多良好建议。笔者亦以多年考察和采录实践，略述心得，旨在更好地推动满族说部的抢救与保护。

一

人类数千年来所创造和绵延恒远的物质和非物质文化遗产，是中华民族炎黄子孙取之不尽、用之不竭的宝贵财富，在社会风云中时有更迭变幻，时时处处又在创造、充实、丰富、延续着。我们北方民族文化的考察，便是在如此不断地校正、充实中，完成自己普查之路的。文化考察是对已逝文化的探索和挑战。稳操胜券的机遇，只给予那些肯做最艰苦细腻工作的人。它并不都能够因为人们主观意愿即可事半功倍，多数都是要随时修正调查航标，实实在在地熟悉采录对象的历史、语言、文化，紧紧围绕符合踏查对象的心理情感，与之融

为一体，往往才会得到理想的硕果。如我们对已濒临消失的满族古遗存文化的调查与抢救，便经历了曲曲折折的坎坷历程。

考古发掘证明，东北这片富饶美丽的沃土，人类文明开发史极其悠远丰富。亘古以来，曾经生息着古肃慎人以及与肃慎族系文化相通的历朝，如挹娄、勿吉、靺鞨、女真和其他至今已消散、融合的夫余、秽貊、乌桓、鲜卑等古老民族。历史上，东北民族地方政权从汉魏以来即颇有影响，如夫余、高句丽，唐时渤海及其后的辽、金、后金、清。至今仍在东北居住的土著民族有满、蒙、达斡尔、鄂伦春、鄂温克、锡伯、赫哲等民族。而且，东北边疆又与俄、朝两国接壤，图们江口可东向日本，有着悠久而漫长的人文、历史、地理等诸方面关系。东北史地的研究因而十分重要，始终备受国内外关注。1949年以来，我国东北史地研究成果斐然，涌现众多著名学者和传世佳著。俗话说“事在人为”。上个世纪70年代后期，“文革”极“左”遗风尚烈，吉林省社会科学院佟冬院长提出“不要嫌苦，怕风险，将东北史研究尽快搞起来”，首先建立起东北民族文化研究室，我们在全国最早实施对东北诸少数民族文化遗产的挖掘、抢救、翻译与整理，承担北方民族文化抢救大业。其中，我们特别在黑龙江省宁安、瑷辉地区启动了对满族传统说部考察、挖掘和抢救工程，并几乎走遍大半个中国。终年常住农家，嘴勤，腿勤，经过锲而不舍地不懈努力，除挖掘和梳理出大量中国北方诸民族萨满文化遗存外，还结识多位年高德劭的满族等各民族文化传承人，喜获满族说部传藏线索和数百万字的手抄文本。在萨满文化和满族说部等沉积有年的重大项目上，在国内取得科研的主动权和发言权，客观上也为东北史地研究提供了珍稀的民间史证，推动了对东北民族史、地方史、边疆史等人文学科研究的深入。

在我国55个少数民族中的满族，颇具传奇性，在中国古代史、近代史中有着特殊的地位与影响。正如大家所知，满族是东北地区一个古老民族，自古便生息繁衍于黑水白山，民族文化在清代达到鼎盛，200余年中满文满语被作为“国语”广泛使用。清亡后满语废弃，满族生活、文化与汉族文化渐逐趋同。有明以来东北辽东、黑龙江出海口以及黑龙江迤北广袤地域的开发等众多问题的梳理与研究，中国疆域史、中国北方民族关系史、有清一代满文在世界的地位与作用等，都与满族文化历史发展进程有着千丝万缕、密不可分的联

系。正因如此，满族史及满学研究始终成为国内外多学科关注的课题。从上个世纪80年代初以来，我们紧紧抓住这个要点开展调查研究。由于受极“左”思潮的影响，在一些满族群众中总觉得“几代辗转迁徙，祖传遗物散失殆尽”，“久已不会满语，跟汉人没啥异样”，有股自卑感，更担心外露家藏古董惹是非，回避深谈祖先往事。社会上亦有某些人士对满族文化遗存实况持有疑义。我们冲开来自社会习惯观念的阻力，在群众中广泛做宣传和交友工作，排除多方干扰，到满族聚居的村屯住下去，设法接近满族各姓穆昆达（族长）、哈喇达（本姓长老）、萨满达（主祭萨满）及文化知情人，与之同吃同住同劳动，甚至到卫生院帮助照护病人，用我们的赤诚赢得信任。他们把许多隐匿多年的传世文物无私地拿出来，使我们征集到大宗清亡后满族族人只是年年叩祭，自己都不敢染指的祖藏满文萨满手抄神谕、满文档册谱牒、诰封、神服、神器、神偶、茔地山川舆图等珍稀遗物，并为我们举荐深孚众望的说部传本收藏人及手订说唱文本。感人肺腑的事实，震撼着我们：民族文化遗存不因社会风云变幻而消失，永葆无限的生命力，功莫大焉者就在于各民族中，都有一批可钦可敬的无畏的文化传承人，像保姆、像园丁、像卫士，精心呵护着祖宗文化，使其青春常在。

在黑龙江、内蒙古、吉林各地各族大力襄助下，我们在联谊的氛围中，多次分别召开过民族文化遗存展示会和民族民俗遗产摄录会，建立民族考察基地和民族文化信息员队伍，激发民族文化的自豪感和保护民族文化的责任心。东北地区满族传统说部的挖掘和抢救，亦在此基础上日益活跃起来。

二

满族传统说部，属于在我国北方满族及其女真先民中传袭古老的民间口承艺术遗产。满语俗称“乌勒本”（ulabun），译成汉意就是“传”或“传记”之意。数千年来，在满族先世女真众部落和满族诸姓氏族中代代传咏，至今在满族聚居区年近古稀之年的男女老人中，仍可记得童年时代老辈人们的一句耳熟的口头禅：满语“苏都离阿勒勒”（说史）、“夫勒赫阿勒勒”（唱根子）等话语。满族老人备受尊敬，备崇古俗，沿袭古风，凡有寿辰、婚嫁、出征、远

猎、丧葬、祭祀等情之余兴，老人们更倡行讲唱“乌勒本”，寓教于乐，激励众心，这实际上就是古代部落为凝聚族众、激励子孙、奋志蹈进，世世代代传袭着的朴素民族习惯法，生生不息，倍受族众喜闻乐见。代代各部族所创造、积累、传袭下来斑斓多彩的“乌勒本”口碑故事，经时代磨砺，与日月同辉。脍炙人口的满族说部，以激昂磅的气势，雄浑凝重的历史文化积淀，传袭不衰的独特讲唱形式，讴歌氏族聚散、古代征战、部落兴亡发轫、英雄颂歌、蛮荒古祭、民族和重要人物史传，堪称民族文化瑰宝，是民族的史诗和百科全书，在我国北方诸民族民间文学遗产中，占有着重要的地位和影响。只是近世随着社会的变革，生活的变迁，渐被人们遗忘，濒临消散的危境。

一些人士询问“说部”一词的来源，考其因，晚清乃至民国以来，满语渐废，社会生活已习用汉语。瑷珲、吉林和京畿的满人便将满语“乌勒本”渐渐改称“说古”、“满洲书”、“英雄传”、“说部”等名称。“乌勒本”古语，只在谱牒和萨满神谕里依稀可见。但是，人们仍感到“满洲书”等众多称谓，既不像满语便于人们的理解与传播，也未能鲜明体现“乌勒本”浑宏内容的艺术特征。上个世纪30年代后，瑷珲等地满族说部传承，人们便用“说部”一词代替，借以表示并区别在满族斑斓多彩的民间文学遗产中，除有喜闻乐见、家喻户晓的“朱伦”、“朱奔”，即活泼短小的歌谣、俚语、“奶奶口中的古趣儿”之外，尚有大宗独特而神圣的家珍，那便是祖先留下的一部部恭放在神龛上炫耀氏族生存历史、记载家族非凡伟业的泱泱巨篇。“说部”虽借用汉词，并不是源出汉语，其实也是从满语转译来的。瑷珲大五家子村老人们常说“满朱衣德布达林”（manju I tebtelin），汉意即“满洲人的段落较长的说唱文学”，即韵体满族说部。“德布达林”艺术形式在满族等北方民族中出现很多，实际上就是民间叙事诗，专有讲唱艺人，有不少题材就是民间史诗。如，至今仍有满族老人会咏唱的《莉坤珠逃婚记》又叫《莉坤珠德布达林》，就是一部动情的悲情史诗。“说部”一词一经叫出便被大家所接受，后来便沿用下来。①

---

① 公布“说部”一词，见拙著《萨满教与神话》“后记”，沈阳：辽宁大学出版社1990年版，第340页。另，1986年4月在广西南宁“中芬两国民间文学搜集保管学术会”上，笔者发表吉林省学者多年对满族传统说部挖掘抢救成果的论文。次年12月，中国民间文艺出版社出版《中芬民间文学搜集保管学术研讨会文集》编入此文。

笔者认为，“乌勒本”与“说部”两个名称，代表时代的发展，标志着满族说部随着社会生活巨变和观念的发展，亦有很显明地变革与丰富，而且随着社会前进，满族说部还在发生变化。“乌勒本”从内涵到形式严循古风古制，使用满语讲唱，有氏族长辈或名师讲述，有严格的礼俗和秩序，显示氏族的凝聚力和神圣性，而“说部”发展到近世，恰恰是满族社会生活变化后的演进形态，是“乌勒本”口碑艺术传播过程中的嬗变。满语已逐渐退出历史舞台，氏族影响力日淡，讲唱“说部”失去往昔的排场，而且有的“说部”不以某氏族所独有，已传入社会，统属权序乱，有了很大的扩散势和自由性，甚至有的“说部”表现形式趋向话本和评书。

有关我国早期满族民间说唱活动的史料，十分匮缺。考察中国北方满族等通古斯民族早期社会现状的社会调查，不能不提及史禄国先生。令我们兴奋的是，他的《满族的社会组织——满族氏族组织研究》和《北方通古斯的社会组织》两部呕心力作，用大量亲身考察的生动素材，为我们记述了20世纪前期中国北方满族等诸民族社会组织的生态原貌，留下难以复现的珍贵史料，弥足可敬。他“于1912年开始对通古斯人进行民族调查，并于1915年来到阿穆尔河两岸，在这里的通古斯部落和满族人之中呆了约18个月。”① “1912年和1913年我曾到后贝加尔作过三次考察，1915－1917年期间我又去蒙古和满洲作了考察”②。作者在本书中最早披露了满族民众中传统的“说古”盛事：“讲述传说和故事是满族人喜闻乐见的一种消遣方式。这里有一种半专业性的故事能手，他们在人们空闲的时候表演。满族人把幻想性的故事（他们称为“说古”）与历史性的故事相区别，他们通常更喜欢历史性的故事。只有在冬天，满族人才为了听故事聚在一起，他们在下午和晚上花很长的时间听故事能手讲述。他们更喜欢男故事能手，而不是女故事能手。”③ 书中强调“更喜欢男故事能手，而不是女故事能手”的说法，记述十分真实，完全证明史禄国先生确实参与了民间活动，感触才会如此真切。满族人性格奔放，很少受中原礼教的

① ［俄］史禄国《满族的社会组织——满族氏族组织研究》，北京：商务印书馆1997年版。

② ［俄］史禄国《北方通古斯的社会组织》，呼和浩特：内蒙古人民出版社1985年版。

③ ［俄］史禄国《满族的社会组织——满族氏族组织研究》，第166页。

束缚，讲唱说部，无拘无束。满语本身幽默含蓄，绘声绘色。若是男人讲唱，当然要比女人更随意，情趣横生，尤增魅力。作者在他另一部传世名著《北方通古斯的社会组织》中，又以极大的热情，占用不少篇幅记述通古斯语群（包括满族）固有的说唱艺术。“通古斯”一词，“通常将操通古斯语群的民族称为通古斯北支，将以满洲族为中心的诸民族称为南支，两支总称为‘通古斯’”①。所以，在学术界一般讲到“通古斯”，亦涉及满族。“通古斯人非常喜欢各种社交活动，如婚礼、萨满跳神，像年度集市那样的商业集会等等。他们利用这些机会娱乐。”“通古斯人爱听故事，有各种年龄、性别和风格的讲故事人。优秀的讲故事人受到场人们的赞赏……他们讲的故事有好多种类，如多少被遗忘的叙事诗、历史传说、狩猎故事、恋爱故事以及关于动物和萨满教的故事等……生动的场面和表情，往往由于听众的要求而重复表演。”“往往因为受较长的故事或议论的吸引通宵不寐，一般是过半夜很久之后才就寝。”② 值得我们注意的是，书中提出在满洲通古斯人讲唱中有“多少被遗忘的叙事诗”，引起作者的关注。这又恰是我们在民族民间文学采风中，常忽略的方面。在我们的习惯意识中，似乎总以为我国不同于西方，缺少诗情，故而常常“遗忘”民族抒情诗的挖掘和抢救。史禄国先生有力证明满洲通古斯语群等北方诸民族中，的确流传着脍炙人口的民间叙事诗。作者讲“在访问瑷珲（今黑河——译注）地区的满族人期间，我采录了称得上是满族的《奥德赛》的《特普塔林》(tebtelin)，它是由一位老太太口述给我的。我所记录的这一诗篇以及其他的故事、传说和各种不同的萨满歌词是我们进行民族研究的极好的参考资料。”“这部美不胜收的史诗以及满族民间文学的其他资料有一些部分已被翻译出来，但由于俄国的政治动荡而未能发表。”③ 作者不仅说明满族存在史诗，还将其比作“满族的《奥德赛》”④。我们多年来在北方民族文化田野考察中，深切感

① 《民族词典》，上海辞书出版社 1987 年版，第 953 页。

② ［俄］史禄国《北方通古斯的社会组织》，呼和浩特：内蒙古人民出版社 1985 年版，第 503、504、493 页。

③ 作者似乎是指《尼山萨满》，可见 1917～1918 年瑷珲当时满人仍讲满语，当地称《音姜萨满》。

④ ［俄］史禄国《满族的社会组织——满族氏族组织研究》，北京：商务印书馆 1997 年版，第 2、3 页。

受满族等北方诸民族有着豪迈而乐观的禀赋和叱咤风云的民族性格，在社会生存和原始古祭中创造出众多激情跌宕、饱含理念的长歌长诗，如《天宫大战》《乌布西奔妈妈》《恩切布库》《西林大玛发》等，仅是凤毛麟角，只可惜民族歌手相继离世，许多传世长歌没能记录下来。

三

文化人类学家爱德华·泰勒说："历史是口头的或书面的回忆"，"研究蒙昧状态和野蛮状态及半文明状态的关系，需要几乎全部关于史前或史后的材料。"① 满族传统说部的传承，源远流长，为后世保留下一笔重要的口头或书面的历史回忆。经我们长期苦心搜求，所获最早的说部体遗文，可追溯到辽金时代，而且数目可观，如《苏木夫人传》《忠烈罕王遗事》《金兀术传》《女真谱评》《金世宗走国》《海陵遗闻》《白花公主》等。其中，有的说部不论史学价值或者艺术塑造都达到一定造诣，生活气息浓烈，保留金源古俗，千载流传不衰。金代历史传说故事如此丰富，绝非偶然。这与金王朝开创者完颜氏家族金戈铁马的降辽伟业、金代君臣身体力行地倡导祖德宗功，密不可分。《金史》卷六十六载："女真既未有文字，亦未尝有记录，故祖宗事皆不载。宗翰好访问女真老人，多得祖宗遗事……天会六年，诏书求访祖宗遗事，以备国史。"这段记载，必对当时金代女真部族讲唱"祖宗遗事"或"乌勒本"活动是极好的发动。世宗完颜雍，女真名乌禄，是金史中颇有政绩的著名女真君主，不忘女真旧俗，热心倡导女真古风。大定十三年（1173 年）四月，他对皇太子说："朕思先祖所行之事，未尝暂忘，故时听此曲（指在睿思殿上歌者所歌之女真词），亦欲令汝辈知之。汝辈自幼惟习汉人风俗，不知女真纯实之风，至于文字语言，或不通晓，是忘本也。"② 金世宗不令女真后裔忘本，重视女真纯实之风，于大定二十五年（1185 年）四月，幸上京，宴宗室于皇武殿，共饮乐。在群臣故老起舞后，自己吟歌，"曲道祖宗创业艰难……至慨想祖宗音

① ［英］爱德华·泰勒《原始文化》，上海文艺出版社 1992 年版，第 38 页。

② 引《金史》卷七《世宗纪》。

容如睹之语，悲感不复能成声”①。元人宇文懋昭在《金志》中，还记载金代女真人有趣的古习，“贫者以女年及笄行歌于途，其歌也乃自叙家世”，形象而生动地描绘当年在民间就有女孩子们讲唱身事故事，以此赢来求偶的喜乐活动。

渤海靺鞨时期，满族说部内涵亦有可喜发展，如在吉林省珲春地方搜集到日伪时期日本人采录的传颂红罗女忠贞爱情的《银鬃白马》② 和建国以来我们陆续录记和征集的《红罗女》《红罗女三打契丹》《红罗与绿罗》《二十四块石传奇》等，均属同一主题。进入明代特别是明中叶以后，中国北方满族说部的产生和传播则进入空前繁荣期，题材广，形式活泼，内容丰富，讲述与传承者亦不单纯拘泥于某个氏族哈喇（姓氏），甚有高官显贵亦加入说部的创作、讲述与传播中，倍加彰显了满族说部的史乘和文学艺术价值。如为人们熟知的《扈伦传奇》《萨大人传》《老将军八十一件事》《飞啸三巧传奇》《雪妃娘娘和包鲁嘎罕》《东海沉冤录》《两世罕王传》等，都载述明清以来在历史上卓有见树的名人勋业，便是典型代表。

满族是善于学习、苛求进取的民族。早年“几乎所有的满族人都读满文、写满文，但是他们也懂汉语，并且对汉语文献极有兴趣”③。《清史稿・选举志・学校》载：清倍加重视八旗教育，“有清学校向沿明制，京师曰国学，并设八旗宗室等官学。直省曰府州县学。世祖定鼎燕京，修明北监为太学，顺治元年置祭酒、司业及监承、博士、助教、学录、典籍、典簿等官，设六堂为讲肆之所，曰率性修道，诚心正义、崇志广业，一仍明旧”。又载：“康乾间天子东巡，亲诣阙里，拔取生员”。仅以清代重镇瑷珲为例，瑷珲乃人才荟萃之地，涌现众多满族说部与此有着必然联系。清康熙朝之前，瑷珲为荒芜千年的漠北渔村。据满族说部《黑水精英传》《萨大人传》讲述，清康熙二十一年（1682年），清军都统郎谈、彭春、副都统玛拉，奉旨由京师星夜兼程抵瑷珲，马背

---

① 《金史》卷三十九《乐志》。

② 《白马银鬃》系日伪时期由东京出版的一本日文《满洲昔话》书中刊载。此文1985年译后现存笔者处。

③ ［俄］史禄国《满族的社会组织——满族氏族组织研究》，北京：商务印书馆1997年版，第164页。

上除驮干粮水囊外，带来康熙帝赏赐瑷珲地方的汉书和国学（满文）读本。八旗将士空隙时，彭春、玛拉教授满文。瑷珲从此最先燃起文化的曙光。满族著名民俗笔记《瑷珲十里长江俗记》载："瑷珲满文长于宁古塔，几族同窗，共延满师，日久打虎儿、索伦有国学绝精者，盖兴旺自圣祖朝彭春公之创。"瑷辉、齐齐哈尔等地还相继建立满洲官学。康熙三十四年（1695 年），黑龙江将军萨布素于墨尔根（嫩江）两翼各立一学，这是黑龙江设立最早的官学。此后，经乾隆朝一直到咸丰、同治年间，瑷辉地方官学始终坚持下来，培养出众多北方各族名流。子弟乡试、殿试名列魁元者，历朝有之。当年，清军大营中还留下排序讲唱满族说部的传统。八旗丁勇，应召来自吉林、盛京、宁古塔等几处，初驻北域，且又各族乍聚，语言习俗迥异，帐外风雪坚冰，寒夜难度。都统彭春公率先给大营众将士讲唱满洲说部，还让各旗牛录领兵大人都要参与讲唱，达斡尔、鄂伦春将士也讲唱本族故事。清军胜利回师后，瑷辉各族将传播满文、唱讲说部之风，一直传袭下来。有清一代齐齐哈尔、瑷辉、墨尔根文化荟萃，影响四周集镇，各地诸种满文传抄件甚多，直至民国期间亦甚突出。以此窥见，满族传统长篇说部虽为数十万甚或近百万言泱泱巨篇，绝非文化愚氓者所能为。它集多种条件和因素而凝生，有着广泛的社会基础和深厚的文化底蕴。事实如此，考满族说部的创始者，虽有荷马史诗型人士，更有满汉齐通的大家、朝廷的学士、编修、将军。他们博古通今，甚或通达阿尔泰语系诸民族语言、风俗，本身都是才智多能者。使满族说部独具一格，具有历史学、民族学、宗教学、社会学、民俗学等多学科价值，令各方人士百听不厌，爱不释手。满族诸姓望族还不惜银两，延请国学和汉学名师，意在满族说部的延续和传承。民国以来，满族有些姓氏家藏说部失传或传留日少，亦因痛缺文化人士。近世，满族说部的传承人如祁世和、何荣恩、程林元、刘显之、傅英仁、马亚川、富希陆、关墨卿、徐昶兴、孟晓光等，都是满族诸姓有较高文化的著名人士，其中几位不仅通晓汉文而且满文亦很好。黑龙江省孙吴县四季屯村，至今能讲流畅满语的何世环老人，亦 79 岁。她父亲何蔼如先生满汉齐通，是瑷珲下马场村小学校长。何世环就是跟父亲学的满汉文。在有些人的观念中似乎认为，讲述满族说部只是普普通通的基层农民，没什么文化，恰恰相反，都是有着一定文化的民族知情人和文化传承人。

四

满族世代根深蒂固的氏族祖先崇拜观念，是满族传统说部永葆无限生命力的源泉，也恰是满族说部至今得以传流的奥秘所在。在东北满族聚居的诸姓中，至今仍维系着凝聚氏族力量的精神支柱——穆昆制。古老的穆昆制度，是以同一“哈喇”（姓）为轴心，凝聚成坚强而紧密的同一血亲的氏族生存集群。恩格斯曾说“氏族的名字创造了谱系”①，实际上就是“哈喇谱系”。凡在这同一谱系下的本“哈喇”子孙，既有弘扬本“哈喇”之天职，又有承袭本“哈喇”一切遗产之权利。为此，氏族首领穆昆达、哈喇达以及萨满们，处心积虑地创造本哈喇的非凡和荣耀，传咏下来本族的创世神话和不胜枚举的祖先英雄故事，作为氏族的精神财富，并培育儿孙驾驭“对周围生物环境的高度熟悉、热心关切，以及关于它的精确知识”② 的本领，成为高扬氏族文明的后继者。这种古老而严峻的观念，潜移默化地激励和影响满族说部的世代传承。满族民俗笔记《瑷珲十里长江俗记》云：“乌勒本皆咏己事，不言外姓哈喇轶闻趣话。盖因祭规如此。凡所叙故事，与神案谱牒同样至尊，享俎奠，春秋岁列阖族祭仪中。唱讲者各姓不一，有穆昆达，有萨玛。而萨玛唱讲者居多，睿智金口，滔滔如注，庶众弗及也。”讲唱满族说部就是敬祖、颂祖，是祖制家规，“每岁春秋，恭听祖宗‘乌勒本’，勿堕锐志。”③ 所以说，满族世代根深蒂固的氏族祖先崇拜观念，是满族传统说部永葆无限生命力的源泉，所有“乌勒本”传本均由氏族穆昆达或萨满珍藏，由阖族德高望重的玛法、妈妈、萨满或氏族中指定的讲唱人，焚香洗漱毕开场，届时常辅以恰拉器、哈勒玛刀、洪乌、手鼓和口弦琴伴奏，族众按辈分依序围坐聆听，时有翩舞助兴。清中期后多有“乌勒本”手抄传本传世，与祖先神匣供于西墙神龛之上，享阖族致祭，以备应时请用。满族说部讲唱者在族中倍受尊敬，擅讲唱说部的人称“有金子一样的嘴”，视若圣哲，尊称“色夫”（师傅），人人敬慕。族中少年受父兄耳

① 恩格斯《家庭、私有财产及国家的起源》，北京：三联书店 1950 年版，第 110 页。
② ［法］列维·斯特劳斯《野性的思维》，北京：商务印书馆 1987 年版，第 9 页。
③ 引黑龙江省瑷珲满族《富察氏谱书·序文》。

濡目染，勤学苦练，将学讲“乌勒本”、竞做传人视为己任。说部的传教，谨遵氏族内传程式而行，皆由传承人嫡传长子世代承袭。为使讲唱者人才济济，各宗支亦常有遴选聪颖好学、非嫡传子弟收作说部传人者之例，被选者父母亦甚显荣贵。

据杨青山老人回忆，族里格外敬重祖上说部传本，在早有不少戒规，如，“传本因由“色夫”缮写讲用，允许专人保管在手，若遇疾患、病逝等情，传本统归族理；传本若有删补、歧义等纷争，依族长议决，惟恪守祖宗原貌至要；学讲“乌勒本”乃大公大德之举，阖族护爱，实有拮据者应享族银微济；弟子族内拔优公推；传本彰祖宗之迹，族人勿权外传。”① 经我们调查，满族大户望族早年都有此类大同小异的约束，对说部留存起了保护作用。说部视比祖传田产，屡经时代变革，仍在心中恪守不渝。

满族说部因其讲唱内容迥然，在漫长的社会演进中已逐渐形成一些严格的不同传播形态，构成满族说部现实特有的传承与保护特征：

1．凡讲唱本家族族源历史或家族英雄传奇类的说部，原传袭家族视为祖传遗产，至今多由有直系血亲关系的后裔承继和保护，父传子，子传孙，直系无传传嫡庶，有清晰的传承谱系。这类说部始终保持单传性质。

如，久居黑龙江畔的满族富察氏家族，祖籍宁古塔（今宁安市），清康熙朝为抵御沙俄奉旨永戍黑龙江瑷珲的。家藏除满文宗谱、文档及珍贵的历史文化史料外，并有家藏满族说部《萨大人传》，已传 300 年。此外，本家族还传藏《天宫大战》《飞啸三巧传奇》《雪妃娘娘和包鲁嘎罕》《东海沉冤录》等祖传说部，亦有百余年传承史。又如，吉林省永吉县满族赵氏家族，系明末扈伦四部乌拉部首领布占泰后裔，至今本族讲颂满族说部《扈伦传奇》，已传九代 300 余年。黑龙江省宁安市满族傅氏家族传讲说部《萨布素将军传》等，均流传百余年；黑龙江省双城市满族马氏家族传讲说部《女真谱评》传袭数百年之久。又如《忠烈罕王遗事》《两世罕王传》等亦属此类。

2．满族传统说部除属少量上述祖先传记体类型说部外，大宗满族说部则包

① 引 1962 年夏，笔者赴瑷珲大五家子和兰旗沟村，录记说部《雪妃娘娘和包鲁嘎罕》，传承人杨青山讲话记录。

罗万象，涉猎满族及其先世文化历史的各个方面，是满族说部艺术流传的主流。

这类说部尤具传播的广泛性和时期的久远性，情节跌宕、深得人心，完全融入满族及北方各族社会生活，可能有的渗入几个朝代的传承史，有的成为北方民族共同精神财富。这些满族说部在民间流传的时间或传承的脉络线索错综复杂，已无法准确考究其最初产生在什么时间、出自哪一哈喇的讲唱艺术，更无法详知其究竟经历了多少哈喇的传述、修润与承袭，后又经何情结辗转收藏入某部落、某哈喇、某个人手里。我们只能从其流传地域和故事内容、脉络分析，大约推断其形成和传播经历的概貌。这些满族说部，就是在这种不断提高、不断丰富、不断传承中得到艺术升华，说部传承者就是满族族众，是民族智慧的长期共同结晶。这些都充分证明满族传统说部源远流长及其历史价值。不过，这并不能意味着满族说部失去传承特征，流传中得到无数族众的继承和传承，在一定时期内依附一定的传承人，得到继续地传统保护，使之传袭不衰。这也是满族说部延续中一条特有的口承传承规律。如《红罗女》《红罗女三打契丹》《金世宗走国》《两世罕王传》《忠烈罕王遗事》《松水凤楼传》《红罗和绿罗》《飞啸三巧传奇》《雪妃娘娘和包鲁嘎罕》《东海沉冤录》及东海萨满史诗《乌布西奔妈妈》等，都分别是在满族诸姓存藏中征集到的。我们在录记、整理过程中，力求弄清楚其传承人群与地域特征，有利于说部的诠释与研究。

3. 满族说部的挖掘、抢救与保护，有其特殊的历史与现实的特殊性。

正如前述，满族说部早期在民间靠满语传承与保护，但从文史学与民俗学考察可知，在汉文化强大氛围下，早在清中叶后满人在官场上便习用汉语，而满人以汉文为诗词书画或戏剧小说者，佼佼者金以来代有人出。辛亥革命之后，“严格禁止用满语教学。从此之后，满语只局限在家庭生活中继续使用，并且一点一点地让位给汉语。”“在吉林省和盛京，汉语的影响一直很大。在20世纪前半叶，满语的运用已经明显衰微，而在宁古塔地区这一满族人本来的范围内，人们几乎完全不再使用满语。”① 解放后，满语言文字没有像藏、蒙

---

① ［俄］史禄国《满族的社会组织——满族氏族组织研究》，北京：商务印书馆1997年版，第12页。

古等少数民族语言文字一样，被作为少数民族的语言文字受到国家保护——即使在各满族自治县、满族乡等满族聚居区。满语因而被废弃成为“死去的语言”，被大多数满族人遗忘。满族人在长期的社会历史进程中，在与广大汉族交往中，早已习惯于汉文汉语。我们多年来田野调查实践证明，事实亦正如此，我们所征集到的满族文化遗存都是满族老人们用汉语讲述的，只在口述中保留有一些满语词汇。或在满族聚居地区，偶尔搜集到满语歌谣或遇见少数年过古稀老人说一些满语或讲述简短的满语故事。仅有部分萨满神谕、宗谱等因系家藏清中后期至民国初遗物，有满文和汉字标音手抄传件，但多数仍为潇洒的汉文墨迹珍品。满族非物质文化遗产的抢救，像满族说部等口碑遗存已是以汉文学形式保护下来的古文化传承物。为了不遗漏满族固有文化，我们在满族文化抢救中，还坚持采取双向努力的原则，既对大量以汉文字叙述的遗产的抢救，又以极大地热情兼顾对残散满文遗存（民歌、民谣、谱牒、神歌）的征询、采录和搜集。笔者曾多次到黑龙江省孙吴、逊克两县录制满族老人何世环、傅金荣、何金芝、孟秋英等用满语讲述的《音姜萨满》《白云格格》《骄傲的鲤鱼》《獾子和貉子的故事》《萨哈连乌拉依朱奔》（《黑龙江的故事》）以及迎送、求雨歌谣等。在录记满族说部和上述满文遗存中，常常搜集到大量用汉字注音满语的手抄件。满语方音土语变化甚大，汉字标音又杂乱不准确，常为破解一个关键词需要花费一二年时间。在一些民族老人的帮助下，为翻译和整理解决了很多困难和障碍。然而，这些老人均有七八十岁高龄，满语已临消失的境地。在满族说部抢救、述记、整理中，努力收录与鉴释满族方言土语，忠实记录，保持原胎性，杜绝随意修正癖，当然因历史文化素养不尽如人意，力争创造条件出版和公布原胎的资料本。这是需要时间与实力的。因满文满语长期废弃，东北满族习惯使用汉字注音满语，满语方音土语变化又甚大，在翻译整理中都带来诸多问题。满族说部的另一保护措施，就是培养传承人，在满族中逐渐讲唱起来。讲唱是最群众性的传播、延续与开掘。由陌生到喜爱，具备往昔讲唱“乌勒本”的氛围和浓重的环境。这项复原工程难度很大。满族老人们建议：“别挑剔，讲起来就好。”民间传承终究是民间自己的事，就按照满族群众自己现有习惯采用的形式为好，不必拘泥于群众久已遗忘的旧习惯。只

要如此，满族文化遗产，仍可后继有人地很好保护传续下去①。

---

① 经调查，吉林省九台市其塔木乡刘家，曾有位著名人士关云鹏，满族，小学教师，传下说部《赵家坟》《七星山》《快马杨三》等，其子与族人仍在民间用汉语讲颂，足见口承文化的感染力。

（本文原载《社会科学战线》2007 年第 5 期）

作者简介

富育光：满族，吉林省民族研究所研究员，长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心名誉主任，主要从事中国满族等北方少数民族文化整理与研究工作。

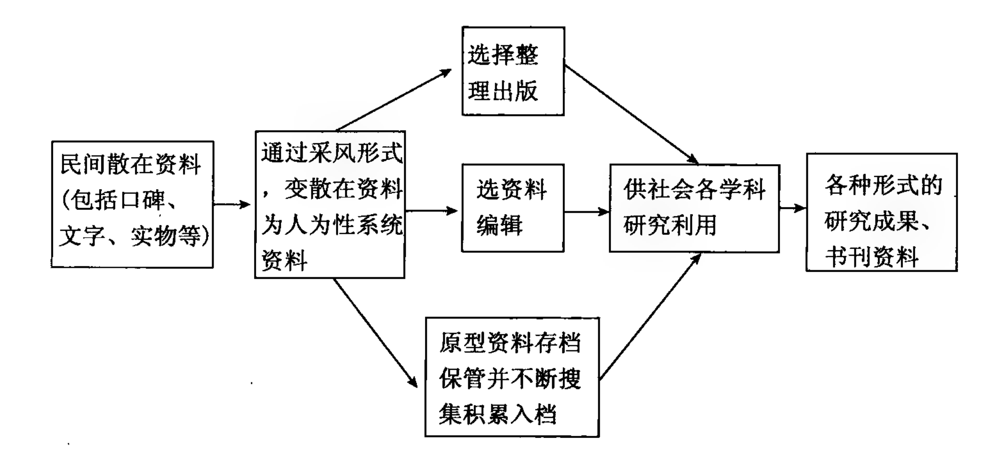
试论民间文学资料的保管

富育光

近年来，在我国民间文学论坛上提出了一个很活跃的问题：如何加强民间文学资料管理，迅速建立起我国民间文学和民俗学资料中心？对这个问题的探讨，显示了我国的民间文学事业将跨入一个更科学化的崭新历程，也是我国民间文学事业兴旺发展的生动体现，令人振奋。本文试就多年来组建满族等中国北方少数民族民间文化遗产资料基地的尝试，略述浅见，以求正于诸专家学者。民间文学和民俗学的资料管理，是历来为国内外人文学者和社会学者所关注的课题。法国著名的史学家朗格罗瓦曾说："凡欲征求有关近世之事，必用询访故旧之法"①，我国商周以来，便有"采风问俗"之习，设太师"观察民隐"，"补察其政"②，故有诗三百传世。作为自发地产生、流变、影响于民间的伟大群众文化艺术，像茁壮的大树一样生长在民众的沃土之上。这是民间文学特有的自生发展规律。我们若要了解、汲取或打开这座艺术的宝殿，唯一的手段只能凭借记录等搜集方法，采撷并收藏下来，把丰富的民间文学和民俗学

① 吴贯因《史之梯》，长春：吉林人民出版社 1957 年版，第 200 页。
② 杨公骥《中国文学》，上海联合书店出版 1930 年版，第 157 页。

资料由散在民间的存储变为专业部门的系统存储。过去我们在理论研究中，往往忽视民间文学功能作用中所具有的多学科的存储价值，或称存储性这一重要的特征。因而，对于民间文学自身运动规律以及搜集整理等问题论著浩繁，而对民间文学整体现象中不可分割的资料保管这一重要组成部分，则很少探研。民间文学理论研究似乎头重脚轻，有点像个跛子。事实上，民间文学资料的收藏与管理，不单纯是技术性工作，是关系民间文学事业健康发展的基因和条件，绝不可漠视，在整个民间文学发展中占举足轻重的地位，试看图解:①



上述简表清晰可见，从散在民间的大宗资料到搜集整理、入档保管或形成书刊资料，大致上可分五个环节。其中，唯第二环节有搜集资料活动，但主要仍是搜集后的资料入档存储工作，其余各环节不论是资料的原型保管，也不论是利用或提取资料从事进一步地整理、借鉴、研究和著书出版，均属于对民间文学资料不同性质的管理与利用。可见，资料保管是民间文学工作贯穿始终的基本活动。严格说来，搜集整理也属于民间文学资料保管的范畴。搜集推动保管，保管促进搜集，我们常讲搜集整理，实际上就包括了从民间采风后将零乱

① 《从信息革命看资料工作的紧迫性》，载于《民间文学论坛》1984 年第 3 期。文中列民间文学活动图示，笔者认为该图示没完全反映民间文学特有的活动规律。资料工作不仅占有三个环节，实际上贯穿始终。本文所列图解，与其不同。

资料予以系统登记、鉴别、分类、筛选、整理、存储等过程。整理并发表的民间文学作品总是部分的、少量的，将大宗田野采风资料分类存储，甚至一次性二次性地重复积累，充实资料库藏供社会研究所用，则是基本目的。

事实正是如此。多年来，我们致力于满族等中国北方少数民族民间文学、民俗学资料的搜集和抢救工作，从老一代民族文化传承人口中或遗物中，整理濒于失传的民族文化遗产，使之能够较完好地保管下来，不至于从我们手中失落或被遗弃。所以，我们把民族文化资料的征集保管始终作为科研的第一位工作。目前，我们民族文化资料室珍藏北方十个少数民族百万字的口碑与民俗等书面资料，包括流传300余年的东海女真人创世古歌《乌布西奔妈妈》《东海沉冤录》，以及渤海时期的《红罗女》和明中叶流传于北方的《两世罕王传》；有用九层白桦皮试论民间文学资料的保管雕制的远古图案象形书，有用椴树皮系结和用青石镂制出水纹形的古代“猎谱”和“路标”，有用驯鹿杈角和公野猪獠牙镂空制成的五音号角，有用木、石、革、帛制成的大大小小、神秘奇幻的神偶和“神歌图谱”，等等。这些具有我国北方古代文化特征的历史遗存，都是近年在东北地区搜集来的文化珍品。

又如，我们在少数民族聚居区域采风时，还注意搜集各族记述自己祖先社会生活的手抄资料，包括本族家传、谱册、文诰、轶闻故事及遗物，其中有些字稿刻在桦皮、熟革或兽革上；还有满族诸姓萨满神谕、神裙、神帽、神鼓、神镜、神铃、神刀等；除此，还搜集到满族先民的蝌式古乐谱、古乐器残件等。北方的满族及鄂伦春、鄂温克、赫哲、达斡尔，锡伯等少数民族，有许多民间口碑文学与生活实物是相互补充、相互依存地世代传承下来，往往一块石块、一个柳人、一个鱼雕，在本族故事家或歌手口里，能滔滔不绝地被化解成绘声绘色的故事。所以，我们保管原藏于民间的民俗实物，就是储存该民族的口碑资料。正因如此，我们在民间文学和民俗资料保管中，不单重视民间口头资料的积累，更以浓厚的兴趣注重征收民族文化实物。因为它像一幅幅出土的古画，一件件精美的古陶，有同样的珍藏价值和鉴赏价值，也同样富有强烈的美学魅力。这些宝贵的民族文化遗物的收藏和保管，具有重要意义，为北方民族学、民俗学、历史学、宗教学以及民间文艺学研究，提供了佐证资料。我国卓越的史学家郭沫若院长在强调民间文学的社会价值时指出：“过去的读书人

只读一部二十四史，只读一些官家或准官家的史料。因此要站在研究社会发展史，研究历史的立场来加以好好利用”①。郭老深透和精辟的阐述，为我们进一步指明了搞好民间文学资料保管工作的特殊的重要意义。除此之外，从社会不断进化发展的观点看，突出强调要重视民间文学和民俗学资料管理，也是非常必要的。众所周知，社会学与人文学研究，是从人类历史昨天的诸种特征中，揭示和认识社会发展规律的。现实社会的急速进化，历史的陈迹（文化遗留物）正在随社会变革而日趋消逝。

第一，我们要善于挖掘和捕捉转瞬即逝的难以复现的各种社会形态，记录并保存下来。如，为国内外学者所重视的北方原始宗教萨满教，过去在我国东北比苏联远东区以及北欧、北美洲等地区所保留的宗教遗迹，更为丰富，直到不久前，我们还发现大量完整的祭神神词和萨满手抄资料。但是，也不能不看到这只是个别现象，仅 1983－1985 年统计，吉林省永吉县乌拉街乡能通晓神词并能进行萨满祭祀活动的人家，由七户减至三户。主要因本姓穆昆（族长）和萨满病亡，无法举行神事活动。而所余两户中的一户近年也因穆昆去世，所传满文神词神话无人解释，许多民俗古礼因社会变迁已被丢弃。因此，抓紧抢救和保管各民族古老文化遗产，刻不容缓。

第二，各民族深孚众望的故事家、民歌手以及年高的民俗知情者，相继谢世。这种不可抗拒的自然规律，催促我们必须按区域、按民族，按人头设立资料档案，采取录像、录音、摄制资料短片等形式，记录保管他们所世代承袭下来的本民族文化遗产。这种资料抢救与保存，不仅是保留民族文化遗产所必需，而是对丰富祖国和世界文化艺术宝库都具有重要意义。如，苏联学者加勒丹诺娃著文论证北方民族有崇火拜火古俗②，但她未能找到现实存在的例证。我国吉林省珲春县板石乡 80 岁满族何玉霖老人，就能用满语唱萨满火祭古歌，内容叙述神女盗火、运火、争火的神话，可惜，我们在请人记述中他与世长辞。再如，吉林省永吉县乌拉街满族著名故事家、“民俗通”赵文金老人，谙

① 郭沫若《我们研究民间文学的目的》，载《民间文艺集刊》1950 年第 1 集，第 9 页。

② ［苏］R. P. 加勒丹诺娃《蒙古语族的拜火及其在喇嘛教中的反映》，载《资料与情报》1981 年第 1 期。

熟辽金时代乌拉掌故。日本学者曾请他讲解古迹，原定请他将清初乌拉街向朝廷贡献蝗鱼的百篇传说讲述出来，但在记述中，他因癌变殒逝。在北方我们熟悉的许多各民族老人，与我们永别了，我们在泪水中整理并保管下来的各民族文学资料，倍显无比珍贵。第三，我们保管民间文学和民俗学资料，“并不是纯粹为了当做艺术品来欣赏，甚至奉为偶像，而是要去寻找它的优点来学习。”① 人民口头创作（包括手写稿与实物），虽带有旧时代的稚气和历史的局限性，但恰恰表明是特定历史时期的社会形态。历史不能复演，然而真实可信的古代文化遗物，却为我们了解和认识历史先民一定时期的社会生活，提供了形象生动的文化依据。民间文学和民俗资料，是历史文化的凝聚物，有着相对稳定的时代特征。因此，对人类“文化标本”的收藏与陈展，有着严肃的时限性，要鉴别真伪，要保持独有的原始形态，不能凭主观随意性去改造它、编创它，那便失去了保管民间文学和民俗学资料的价值。那么，民间文化资料应该包括哪些内容呢？泰勒有句名言：“占有神话的例多，则证据也充实。”② 中国有些俗语也颇有启迪：“手中有粮，心里不慌”，“巧妇难做无米之炊”。历来的社会学家，都把充分据有资料视为探索科学迷宫的阶石。民间文学资料的管理，犹如储粮，一般地讲，应该囊括所能搜集到的更多的民间文化遗产资料，力求广征博采，兼收并蓄，做到博、广、全。但亦应根据历史特点、民族分布、地域条件、文化信仰等不同状况，来确定资料保管的内容范围，选定主辅，有所侧重。这种突出地方优势的分区专责法，能够保留更丰富的民族文化遗产资料。另外，要力求保管民众中传承的第一手原始材料和原件实物。若复制或模制原件，应标注说明并附彩照，保管资料不怕重复积累，不厌繁细零碎，要不断充实资料存储内容，不断扩大资料存储范围，逐步做到所保管的各系列资料的完整性，特别要注意保管从多渠道搜集上来的同一主题的不同异文、异谱，这有利于研究民间文学在不同国度、不同区域、不同民族中的变异特征。日积月累，集腋成裘，便可形成在某几个方面、或某个区域资料占有与存储的优势。

① 郭沫若《我们研究民间文学的目的》，载《民间文艺集刊》第1集，第8页。

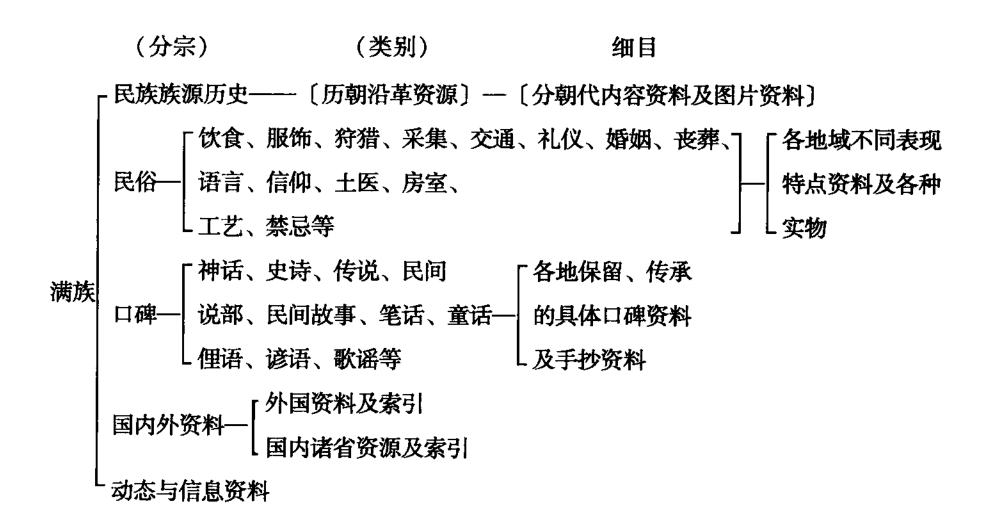
② 林惠祥《神话论》，北京：商务印书馆1933年版，第32页。

资料保管的具体做法：

我们将采集于社会各方面的各种体裁、形式的民族文化遗产资料，统归资料库，不提倡分散储存。由专人负责，经整理、装订、登记等初步手续后，再予以系统地分类、立宗、存档、造册制卡。其中对有突出价值的资料，还力求复制被搜集者的声像资料，对于存疑资料要做入档的民俗鉴核，写入资料卡便于检索。在此基础上，制订借阅手续。

资料分类，是资料保管程序中最重要的环节，也是资料发挥社会价值和长久保存的前提。我们根据研究范围、对象、查找资料方便的原则，做如下民间文学资料分类。

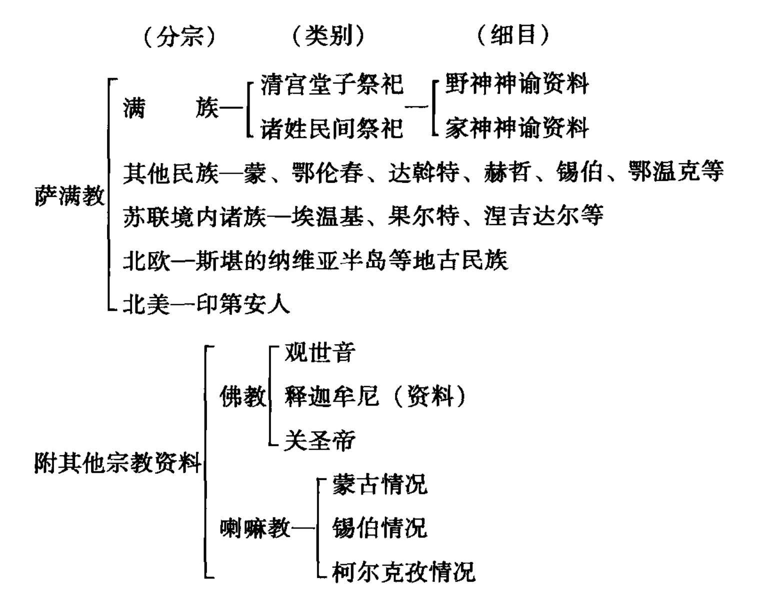
北美—印第安人清宫堂子祭祀诸姓民间祭祀野神神谕资料家神神谕资料苏联境内诸族—埃温基、果尔特、涅吉达尔等北欧—斯堪的纳维亚半岛等地古民族其他民族—蒙、鄂伦春、达斡尔、赫哲、锡伯、鄂温克等按民族分类并统属编目资料，以满族分类为例。试看下面图表：



其他民族资料也这样分类，条理系统，能多容纳系列资料。根据上述分类法，将国内及苏联境内少数民族分 13 大宗，保管数百万字资料。

对内容丰富，又带共性的资料，我们在前表基础上设立专柜，保管专门资

料。如，我国北方阿尔泰语系等民族历史上均信仰过萨满教，为使资料保管专门化、系统化，设立“萨满教全宗”，单独保管国内外各种发表或未公开发表的论著、随记、游记，以及各种萨满祭祀等珍稀资料。此类多为少数民族语言文字，有满文、日文、俄文、朝文或用汉字标音的满文及其他民族语言等。由于单独保管，就不至于在众多资料中难以抽寻，只要按编号到“萨满教全宗”中翻看，就一目了然。试看下例图表：



按上述两种类型分类登记存档，使民间文学和民俗资料保管更趋系统化。凡归档的各类资料，都要整理装订，编号编页，与之有关的调查记录、笔记、图片及录音等亦应妥善整理，附于主件后，便于参考。以后，凡有新资料入档，都应依序归档。细目中的号页会不断增大，管理者应细心登记，填好查阅卡。

要特别留心以下内容的充实和管理：

要做好资料卡片的保管。养成随时积累资料卡片习惯，是保管民间文学和民俗资料最便捷的手段。我们除注意长篇民间文化遗产的记录与整理外，在与

广大民众共同生活接触中，还会随时听到、看到许多平时难以搜集到的民间掌故、轶闻、民俗趣话、生活常识及信仰禁忌、俚谚歌谣等，不使遗忘，就最好借助于随身携带的卡片，即席记录，随听随记，随问随记。卡片有文字卡、素描卡及彩照卡。若有条件时可一件事情、一个主题地记在一张卡片上。卡片不够时可设总号码连用数张。返家后，要及时整理，字迹潦草要誊写清楚，然后分类用卷绳串好。下次再调查或偶闻同类问题，再记录新卡，按已编串好的卡片内容序列，共同串在一起就可以了。随着时间的推移，这批汇集社会各方面的资料卡，将变得最有价值和实用性。卡片资料也按类别入档保管。此外，还应设四类备忘卡：

（1）故事家、收藏家、民艺家、民歌手、民族民俗知识知情人、民族知名人士名录、小传、成果、住址卡；

（2）国内外有关新书新刊、通讯资料索引及信息卡；

（3）国内资料存储线索卡；

（4）国外情报卡。近年来，我们注意积累欧、美、苏、日、韩等资料信息。

要保管实物性资料，可分手抄体资料和各种实物两大类。这是民间文学和民俗学资料中最有代表性的珍贵史料，是建立资料中心的条件和基础。其中不少资料的发现和寻得，多者达数年，是长期在与民众的共同劳动生活中所得的成果，不少实物我们还向原收藏者付给了酬金。根据清代吉林乌拉的历史，复制了“打渔楼”模型，制成东北名鹰“海东青”标本，收藏了萨满神鼓、神帽、神裙、腰铃、神匣、神偶、铜镜、铜币等实物和满族人服饰、顶珠等，除此还搜集了许多辽金以来的古城寨陶器等。

为妥善保管文化珍品和扩大线索、增加资料贮藏，聘请民俗顾问和建立采风基地也非常重要。正如旅游需要导游一样，踏查寻访民间故事家和收藏家，都该有本民族本地区的热心文物事业的人。几年来，我们在东北、关内数省，凡满族历史口碑资料较多发现的地区，均建立联络基地，聘请顾问，组织就地采风，鉴定实物，建立并形成社会性资料暂存站和资料源。

要多搜藏舆图资料，做“地理通”。作为意识形态的民间文学和民俗现象，都是在一定社会生产条件和地域环境下形成的，具有浓厚的地域特色。在一个

大地域中往往出现几个特征各异的故事圈。这就要求我们必须研究地理，通晓地理，不仅要知道现实地理特征，更要熟悉一个地区地形地貌特征的不同名字和自然变异及其地产资源。满族先民女真诸部及其他邻近各兄弟民族，长期开拓的生活领域包括白山黑水乃至西伯利亚部分地区和黑龙江出海口的库页岛、东滨大海的整个广袤地区。掌握民间文学和民俗资料，必须储存北方历代舆图、各姓家传部族迁徙表、山川名谱、著名古城寨图势等，除此广收陈旧照片、画页、踏查速写，并绘制各种地图，构成资料存储的又一内容。

要开展电化存储。随着国内外科技的进步，资料信息通过现代化手段，为社会各个领域服务，为此，迫切要求我们将民间文学的传统管理方法同新兴的系统论、信息论、控制论等方法结合起来，提高民间文学资料存储的高密度化、缩微化，检索的自动化，信息传递的网络化，为国际间民间文学资料交流采用统一的现代化传递手段，开拓灿烂的远景。民间文学资料的存储保管，就是将人类历史中形成的语言与思维信息，加以科学搜集、储存、提用的一种形式。目前，国内一些地方和部门已经开始采用电化手段存储与研究民间文学浩如烟海的资料。实践证实，采用科学的电化手段可以迅速抢救各民族濒于失传的大量散在资料，用现代化的声像设备予以完整、准确地记录下来，人物图像既生动，又有实感，不仅大大减少过去人力、物力、财力资源，而且使资料的保留更有长远性价值。我们于 1986 年在吉林省满族聚居区合作拍摄了《满族瓜尔佳氏萨满祭祀》《满族陈汉军张氏萨满祭祀》《海东青》《神偶与宗谱》等七部满族风俗资料录像片，为北方少数民族濒于失散的民俗资料的永久保存，开辟了新途径，受到国内外专家学者的重视与好评。这种开拓民间文学研究与保管新方法、新领域的尝试，我们还要继续进行。当然，做好北方民族文化遗产资料的抢救与保管，单靠一两个单位或某个地区是远远不够的。要依靠各兄弟省市、单位的互相支持，携手合作，才会事半功倍，达到更理想的境地。

我们在实践中体会到，多年来各地在民间文学和民俗资料的积累与保管方面，都做了大量的工作，而且已有一定基础。我们应该充分发挥和利用这一有利因素，首先建立区域性或某一专题的资料中心，发挥各方面的积极性。在此基础上，再建立全国性的民间文学和民俗资料中心，就有了可靠的基础。这项艰巨而重大的学科工程，是会逐步建立起来的，从而使我国民间文学事业出现

更加蓬勃发展的喜人局面。

（本文原载《中芬民间文学搜集保管学术讨论会文集》，中国民间文艺出版社 1987 年版）

作者简介

富育光：满族，吉林省民族研究所研究员，长春师范学院萨满文化与东北民族研究中心名誉主任，主要从事中国满族等北方少数民族文化整理与研究工作。

满族说部搜集史初探

高荷红

满族说部在不同历史时期之指称有别，有些被称为神话、传说、故事或说唱文学的民间文学文本也成为满族说部。因此，若谈到满族说部的搜集，就应从最早被人们搜集的文本谈起，如《尼山萨满》《天宫大战》《东海窝集传》等。《尼山萨满》在东北少数民族中广为流传，不同民族、不同地域都有不同的名称，在《丛书》中刊布的《尼山萨满》异文很多，函盖了满族、鄂温克族、达斡尔族、鄂伦春族、赫哲族、锡伯族的文本，有满语流传的，也有满汉合璧的，多数为汉语流传的文本。

《尼山萨满》的搜集，学术界公认应始于 1908 年 A. B. 格列宾尼西克夫（1880 –1941 年）在齐齐哈尔找到的满文手抄本，他“从 P. P. 施密特那里得知在满洲有一部叫《尼山萨满的传说》后，毅然决定要找到手抄本”。从第一个手抄本的搜集开始，至今已有百年。直到 1961 年，第一部《尼山萨满》手抄本才被苏联学者沃尔科娃公布于世。我国较早搜集的《尼山萨满》版本，应为凌纯声 1933 年在赫哲族地区搜集到的《一新萨满》；民国初年，富希陆记录了其母富察美容讲述的《尼山萨满》，但是直到 2007 年才刊布在《丛书》中。

满族说部的搜集与民族意识的觉醒及一部分地方文化人保留本民族文化的意愿密切相关。具体的搜集工作在建国之前就已展开，不过并非政府行为，而

是地方文化人在民间的搜集。当然，民间私人的搜集整理活动对以后的政府领导搜集、整理工作的顺利展开具有重要的意义。建国后，随着对民间文学的三次大的搜集①展开，满族说部的搜集情况不一，应始于20世纪初，此阶段跨度较大，从1900年一直到“文革”结束。第二个阶段是80年代的繁盛，第三个阶段是90年代的沉寂、第四个阶段是21世纪满族说部的重现。

一、搜集始于20世纪初

我们知道的《尼山萨满》的搜集时间始于1908年，但影响满族说部之社会变革从1900年即已开始，此阶段从1900年到1976年共76年。其中我们还可以分为几个阶段：第一个阶段是20世纪30年代以前；第二个阶段是日伪统治时期；第三个阶段是解放后的十七年；第四个阶段是“文革”的十年。②

（一）20世纪30年代以前

1900年发生了“江东六十四屯”③惨案，从江东逃难过来的满族，很多

---

① 刘锡诚在其文章《新世纪民间文学普查与保护的若干问题》中对新中国成立50多年来民间文学的普查与保护的概况及其意义做了总结：从全国来看，规模较大的、涉及全国各地区各民族的民间文学调查有三次。第一次，是1955－1962年间的全国民族调查，这次民族调查对各少数民族的民间文化做了有史以来第一次全面详尽的学科调查和记录，除了文字材料后来编纂为《国家民委民族问题五种丛书》和《中国少数民族社会历史调查资料丛刊》外，还拍摄了大量照片、摄制了新闻资料片。那次调查的珍贵之处，在于记录下了各民族在进入新民主主义社会初期的包括民间文学作品在内的社会人文状况。第二次，是1958年的全国民歌运动……第三次，是自1979年起至2000年由文化部、国家民委和中国文联有关文艺家协会联合主办的“十部民族民间文艺集成志书”的编纂及其普查和研究工作。这次普查及编纂的“十部民族民间文艺集成志书”，被称为“中华民族文化万里长城”。

② 马名超在《黑龙江民族民间文学采集史及其文化层次概观》中提到北方民间文学采集史的几个阶段：20世纪30年代以凌纯声为代表的民族学方法的采集；30年代到40年代中期，“满蒙学派”对民谣、昔话、传说、信仰、习俗等“文化财”的采集；40年代末叶，东北根据地时期新文艺工作者们的民间文学采集和50年代中期开始的东北少数民族社会历史的调查活动；50年代末到60年代中期，文艺工作者的文艺学方法；70年代末以后的三套集成时期的综合性田野调查阶段。（《马名超民俗文化论集》，黑龙江人民出版社1997年版。）

③ 江东六十四屯位于黑龙江左岸，由精奇里江以东至黑龙江省孙吴县霍尔莫津屯对岸，面积南北150里左右，东西80里左右，居住满、汉、达斡尔族三万余人，原系我国固有领土。1858年，沙俄迫使清政府签定中俄《瑷珲条约》，占去我国黑龙江左岸约60万平方公里的土地。但对江东六十四屯做如下规定：“原住之满洲人等，照旧准其各在所住屯中永远居住，仍著满洲国大臣官员管理，（与）俄罗斯等和好，不得侵犯。”1900年7月18日，沙俄在屠杀海兰泡居民后，将六十四屯居民“聚之一大屋中，焚毙无算，逸生者不及半。”逃出者纷纷渡江逃难，有的未至江北即遭杀害，有的溺死江中。江东屯舍被俄兵举火，夷为平地。即为江东六十四屯惨案。

家族家谱或丢失或损坏，之后较大的家族进行了修谱工作。1911 年的辛亥革命对满族的影响颇大，其经济生活、社会地位骤然下降导致其在民族身分的选择上发生了变化。民族语言满语渐渐退出了历史舞台，对依仗满语表达的民间文学产生了巨大影响，但是讲祖习俗依然很盛行。

民国初期，满族家庭中大多注重修谱，将满文的家谱译成汉文家谱。1919 年“五四运动”，年轻的知识分子有意识地将他们的关注对象转向民间口头传承，而满族的知识分子更是意识到了本民族文化传承的重要性。① 由此开始了有意识的抢救工作，但已临到抢救边缘了。② 富希陆从 1926 开始搜集满族口碑文学，他记录了其母传讲的《尼山萨满》③；1928 年前后，又记录了其母讲述的《飞啸三巧传奇》。民国初期，宁古塔的满族人家说唱说部十分盛行。各个姓氏都有老祖宗传下来的珍藏有年的氏族英雄史。关福绵讲唱的是瓜尔佳氏家族代代传承的《萨布素外传》《红罗女比剑联姻》《绿罗秀演义》，在城北一带用说评书的形式传讲。他在一张存放约百年的小桌子上供奉着红罗女、绿罗女的画像，每逢节庆都要叩拜、祭祀，并供族人瞻仰。关福绵到各村屯传讲时，关墨卿总是不离左右。一部长篇说部有时需连着讲 40 多天，他就跟着听 40 多天，几乎入迷了，甚至顾不上吃饭、睡不好觉。④

这一阶段，讲唱满族说部在各地还比较风行，满族说部的搜集处于断断续续零散的情况。满族说部讲唱的盛行培养了很多对其感兴趣并有志于传承的年轻人，为下一阶段的搜集奠定了基础。

---

① 傅英仁《傅英仁自传》，选自傅英仁讲述，宋和平、王松林搜集整理《东海窝集传》，吉林人民出版社 2007 年版，第 148 页，提到：“清末和民国时期，西园子出了一批人才。有的是留日学生、营级武官，有的是吉林、北京的大学生，还有吉林四中的学生，这些人都愿意和我父亲接近。虽然是农村，但新思想、新知识却比较普及。”而新思想、新知识的普及当然对满族人也有一定的影响。

② 金启孮《北京城区的满族》，辽宁民族出版社 1998 年版，第 82 页。

③ 版本见《满族口头遗产传统说部丛书》之《尼山萨满传》（上），富察美容讲述于民国初年，为富希陆的讲述稿，赵小凤，吴宝顺等参与回忆讲述，由富希陆栉比整理，富育光在其父逝世后保存。

④ 于敏《〈萨布素外传〉〈绿罗秀演义〉传承情况》，《萨布素外传绿罗秀演义（残本）》，吉林人民出版社 2007 年版，第 4 页。

（二）日伪统治时期

1931 年后，大五家子沦为日本的殖民地。① 其中以富姓莫昆达最有势力，保留的时间也较长。② 富希陆祖辈从康熙二十二年以后就世代居住在大五家子，1933 年他从吉林回到大五家子当书记员，1937 年开始在孙吴县四季屯③当小学老师，1938 年参加了富察氏族在大五家子富臣山家举行的续谱礼仪。

在日伪统治下，瑷辉涌现出富希陆、吴纪贤、程林元、郭荣恩、郭文昌、吴明久等满汉酷爱乡土文化的后继人，以采录民瘼里俗为己任，为后世留下了《富察哈喇礼序跳神录》（富希陆整理富察氏满族祭礼索要与掌故）、《吴氏我射库祭谱》（吴纪贤整理其本姓家传萨满词汇）、《瑷珲十里长江俗记》等弥足珍贵的民族文化遗产。

1936 年春，富希陆在四季屯满族阎文铁父亲那里搜集的《天宫大战》残本故事；富希陆先生于 1936 年前后在孙吴县关锁元之父处记录的《穆丹林神》的故事，亦属《天宫大战》创世神话；四季屯满族老萨满富七大爷传承的《天宫大战》神话。

1937 年④，富希陆、吴纪贤记录了孙吴县四季屯满族萨满白蒙古口叙的《乌车姑乌勒本》，据其内容可称之为《天宫大战》。在这部《天宫大战》中，音容不一、司职各异的三百女神有了比较完整的描述与记载。⑤

这一阶段，傅英仁跟着自己的三祖父讲唱长篇故事。1932 年“13 岁那年冬天，走进腊月门子，我就拿个口袋，像讨饭似的，在外边说《萨布素》《红

---

① 辽宁省编剧委员会编《满族社会历史调查》，载《民族问题五种丛书》，沈阳：辽宁人民出版社 1985 年版，第 211 页。

② 辽宁省编剧委员会编《满族社会历史调查》，第 218 页。

③ 据何世环老人讲，四季屯里也聚集了大量的日本兵，有“大大的四季屯，小小的哈尔滨”之说，尤其是在四季屯周边的山里有很多山洞都有日本人藏的武器。日本从 1934 年在东北确定了 14 处要塞，距孙吴县 50 公里的胜山的霍尔莫津要塞就在四季屯附近。其实在日本关东军流传的为“小小的哈尔滨，大大的孙吴”，因关东军在孙吴驻兵多，军事规模大。常向东《试析“小小的哈尔滨，大大的孙吴”的由来》，载《黑河学刊》1995 年第 5 期。

④ 一说为康德 6 年，即 1940 年，时间不确定。笔者根据对富育光及富亚光的访谈，认为 1937 年更为可信，这时他在四季屯当小学教员；1940 年他已经到大桦树林子去了。

⑤ 富育光、王宏刚《萨满教女神》，沈阳：辽宁人民出版社 1995 年版，第 11 页。

罗女》《两代罕王传》。这《两代罕王传》，讲从王皋到努尔哈赤的历史人物传说。还讲《漠北英烈传》。这个故事，北京郊区老陈家老头也讲，一模一样的，原来咱都是一个族中的人。"① 家传的长篇说部，都是通过口授学会，讲起那些故事来，绘声绘色，庄稼人特别爱听。他们（傅英仁的三祖父傅永利和傅英仁）在宁安的干家屯、花脸沟、大塘、小塘、卧龙屯、罗成沟等大村屯讲过故事，最长的讲一个多月，每天晚上讲一段，讲的长篇故事有《将军传》《红罗女》《金世宗走国》《罕王传》《乌吉国传奇》等，听故事的人天天满座。②

但是伪宪兵队对艺人所讲之书的内容有明确的要求，萨布素的故事自然在不能讲之列。1937 年，18 岁的傅英仁先生与三爷在某屯又开始说唱，竟被当时的警察署抓去训斥了一顿后，才停止。此后就不敢公开说唱满族的民间故事。受此事影响，他三祖父让他将祖传下来的萨布素将军的故事整理出来。在敌伪统治的几年里，他冒着很大危险，共整理出 40 多篇故事。③ 傅英仁自述："自 1941 年起到 1945 年止，在这几年我就写下了《萨布素》等。这时，我家的生活也稍微安定了一些。到 1945 年一共整理出六厚册。水平虽不高，但却把原始的材料记下来了。还有《老将军八十一件事》，（傅永利）老人把这个小红包交与了我。"

1940 年，傅英仁在官地教书时，听一位关姓的老人（满州名是色隆阿）讲述了东海窝集部；1946 年色隆阿的弟弟关隆棋又"做了一些补充"。

伪满时期，关墨卿曾当教员。关福绵已经不能像上一阶段公开讲述萨布素的故事，因此他嘱告关墨卿："你记性好，有文化，我讲的说部是咱老祖宗传下来的家珍。现在传给你，一定要想办法不间断地接续下去，千万别让它断了线。"关墨卿接受了老叔的嘱托，每天关起门来，偷偷记下了一些故事的提纲。④

---

① 马名超《满族民间故事家傅英仁访问记》，傅英仁讲述，张爱云整理《满族萨满神话》，哈尔滨：黑龙江人民出版社 2005 年版，第 332 页。

② 赵灿坤《留下那古老的传说——满族民间故事家傅英仁访谈记》，载牡丹江文史资料第七辑《宁古塔满族谈往录》1992 年版，第 209 页。

③ 宋和平调查、傅英仁整理的材料。见宋和平《〈东海窝集传〉研究》未刊稿。

④ 于敏《〈萨布素外传〉〈绿罗秀演义〉传承情况》《萨布素外传绿罗秀演义（残本）》，长春：吉林人民出版社 2007 年版。

伪满时，因东宁距苏联较近，日本出于对苏联的惧怕和憎恶，曾鼓吹讲唱《妈妈调子》《妈妈号子》，客观上对于《乌布西奔妈妈》故事传说起了襄助作用。

1942 年，何世环老人从下马场嫁到四季屯，她的丈夫是屯长关文元，也是萨满。她从同屯的富西利布老爷爷那里听到了很多古趣儿，她现在能用满语讲述的《阴间萨满》和《獾子和貉子的故事》等都是富西利布老爷爷传下来的。

此时，重要的说部传承人傅永利、富德连、白蒙古分别于 1942 年、1945 年、1946（或 1947）年去世。这个阶段留下来的或口传或书写的满族口碑文化为我们提供了极为珍贵的资料，虽然富希陆、傅英仁、关墨卿此时整理出的文字资料在“文革”时无一例外地化为灰烬，但是他们记忆中的宝贵遗产却没有消失。“文革”后他们根据回忆复述了其内容或将其梗概记录下来，为 20 世纪 80 年代的“民间文学集成”时期满族说部的大量搜集整理创造了条件。

（三）1949 年到“文革”这一阶段

20 世纪 50 年代初（1955 －1962 年）对东北少数民族的民间文化进行了有组织的大规模全面普查。这方面成果集中在各民族的调查报告和民族简史中，如满族的资料可在《满族简史》《满族社会历史调查》中找到；还拍摄了大量照片、摄制了新闻资料片。那次调查的珍贵之处，在于记录下了各民族在进入新民主主义社会初期的包括民间文学作品在内的社会人文状况。但是，也存在一定问题，“我国五六十年代的民族社会历史调查，主要侧重于社会和经济的变革，为研究民族文化工作做了基础性工作。但对广藏于民间的丰富多彩的文化信仰、习俗、口碑文学等还缺少过细地了解和记录，而且对某些民族如满族等民族文化遗产挖掘和整理，则相对显得薄弱。由于‘十年动乱’等各种历史原因，许多民族文化人氏相继谢世。许多宝贵的资料任之消散践毁，酿成祖国北方文化中不少难以填补的空白。”①

1949 年后满族说部传承人都很活跃，他们各自延续着搜集满族民间文化的热忱。傅英仁提到：1945 年我参加翻身队。走到哪里，都和群众爱瞎扯，

---

① 富育光《萨满教与神话》，沈阳：辽宁大学出版社 1990 年版，第 5 页。

用不多长时间便扯到故事上去了。白天教课，晚间给老乡讲《萨布素将军》，讲《红罗女》《东海窝集传》和一些民间故事。土改当中，又搜集了50多篇故事。直到1947年，这时总共有：《萨布素》《红罗女三打契丹》（重点）《两代罕王传》《金世宗走国》和《东海窝集国》（传）（成四大本子）。[①]他在1956年至1961年，因主张在宁安成立满族自治县而打成右派到农村去劳动。1957年，被扣上“搞民族分裂”、“宣传封建迷信”、“提倡落后风俗”几顶帽子，划为右派分子，随后下放农村劳动改造。反右斗争中，他在农村劳动改造，他也未忘记满族文化的搜集，几年的劳动改造，他竟收集了“六七十个民间故事，17份满族家谱，50多则民俗，三家满族家祭义程，同时，还了解了汉军旗的来历等等”。也正像他在《自传》中所述：“别人改造赤手空拳，而我却满载而归……劳动改造是坏事却变成好事了”。劳动改造为他的民间文化艺术宝库又增添了不少的内容和色彩。文革前，隋书今到宁安采访了傅英仁，他记录下来的蟒式舞九折十八式和萨满音乐后来都编入了黑龙江省艺术集成。[②]

1961年，傅英仁摘去右派分子帽，到业余教育办公室负责发展农业中学工作；1966年，在东京城中学代课，边参加县工作组，结果以右派兼黑工作组分子被揪出，被批斗了一年多；到1968年，又到“五七”干校劳动改造。

1950年左右，杨青山将《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》讲给富希陆，富希陆将其讲述梗概传给其子富育光。20世纪50年代富育光按照其父提供的线索调查搜集满族说部，并坚持多年。1953年他在黑河地区工作时，曾访问过熟悉《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》故事的黑河职工干部学校教师徐昶兴、下马场祁世和穆昆达、大五家子吴宝顺村长等人，对该说部做了核对，并听过他们对该说部的不同讲述。

1958年7月，中国民间文学工作者第二次代表大会在北京召开，会上制定了“全面搜集、重点整理、大力推广、加强研究”的十六字方针。1959年，中国民间文艺研究会吉林、黑龙江分会成立，1960年中国民间文艺研究会辽

---

① 马名超《满族民间故事家傅英仁访问记》，傅英仁讲述、张爱云整理《满族萨满神话》，黑龙江人民出版社2005年版，第332页。

② 2008年2月22日与富育光电话了解的情况，后来又与黑龙江省的陈伯霖电话联系，得知这一情况。

宁分会成立。但是此时的搜集受到了反右斗争的影响，随着学术派别之间的路线斗争的发展，民间文学内容的政治标准也变得日益严苛。严格遵照原初资料的搜集整理方法受到批评，受极左思潮影响的“改旧编新”方法在60年代初期占据了上风。①

杨青山1954年前后去世，张荣久1954年去世，富察氏家传说部《东海沉冤录》《萨大人传》《飞啸三巧传奇》的主要传承人便是富希陆了，他还掌握了杨青山讲述的《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》。

这一阶段富育光、傅英仁开始有针对性地搜集说部，记录满族说部异文，调查说部中涉及的内容。此时，傅英仁已掌握了所能讲述的全部说部。

（四）“文革”十年的中断

“文化大革命”中，对东北少数民族民俗有组织地、大规模地、全面普查被迫停顿。“改旧编新”在“文化大革命”期间达到了高峰，这便是对民间文学的完全拒绝，因为民间文学作为“四旧”之一，被认为是阻碍中国发生改变的因素。许多搜集者和研究者都成了政治斗争的目标。②

“文化大革命”对满族来说也是致命的，首先，不允许祭神，不允许讲神神鬼鬼的事情，在“文化大革命”中，满族的很多神偶、神本子都被迫烧了。很多氏族已经停止祭祀。其次，满族民间文化被焚烧，毁掉了很多珍贵的资料。但是仍有少数人在动乱之中设法保存了满族说部，“从近些年的深入调查与搜集整理中发现，满族‘乌勒本’说部，在一些民族文化较发达的地区，自清代道咸两朝，特别是光绪年间和民国以及日伪时期，已经有不少满族家族文化人，怕族传说部失传，族中遗老记录与整理的说部手抄本秘密珍藏，虽经‘文革’等动乱亦未遭焚掠。这对于民族文化遗产的抢救，提供了良好的有利条件。”③

富希陆于1935年至1956年整理了富小昌、富德连讲述的《瑷珲祖风遗

① 傅玛瑞《中国民间文学及其记录整理的若干问题》，载《北京师范大学学报》2005年第5期，第59页。

② 傅玛瑞《中国民间文学及其记录整理的若干问题》，第59页。

③ 富育光《满族传统说部艺术——“乌勒本”研考》，载《北方民族》1999年第1期，第118页。

拾》，后经多年润修，1966 年文革遭劫，囚斗于锦河山内，所有书稿尽被红卫兵焚烧。①

尽管如此，1971 年平反后还是尽力回忆了其中的内容。

富育光在“文革”期间因受父亲牵连，下放到桦甸县八道河子，但是他始终没有放弃对满族说部的搜集。“《松水凤楼传》是 20 世纪 60 年代、70 年代文化大革命开始之前到文化大革命以后这一段时间，社会比较乱，我就到下面去弄满族的东西。在吉林乌拉街搜集的。”② 1972 年春节，富育光到东宁地方采访，在狼洞沟、小乌蛇沟、祁家沟，走访满族遗老和汉族群众。又到大肚川、闹枝子沟，认识了刘秉文。后者介绍他认识了鲁连坤老人，并记录了《白姑姑》的长歌，即《乌布西奔妈妈》；之后到 1975 年 11 月，富育光与鲁老有过四次叙谈。

此时，满族说部的搜集集中在黑龙江、吉林地区，有《乌布西奔妈妈》、《松水凤楼传》和其他说部。正是这些人始终不渝地坚持，才为下一个阶段的繁盛做好了铺垫工作。

二、繁盛于 20 世纪 80 年代

民间文学在“文革”十年中成为“一个重灾区”③ 25，“文革”结束到“三套集成”开始前后，经历了“迅速的”和“短暂的”恢复。1978 年春夏之交，中宣部批准成立了恢复中国文联和各文艺家协会筹备小组，中国民间文艺研究会也成立了筹备小组。在 1979 年 10 月 30 日至 11 月 16 日召开的第四

---

① 见附录“满族说部传承人”之“富希陆自传”。

② 笔者于 2006 年 1 月 12 日在吉林省长春市富育光家中对其访谈。

③ 贾芝在 1979 年 11 月召开的中国民间文学工作者第二次代表大会上所作报告《团结起来，为繁荣和发展我国的民间文学事业而努力》中，对“文革”十年民间文学的状况总结如下：“从 1966 到 1976 的十年间，在林彪、‘四人帮’的疯狂破坏下，民间文学成为一个重灾区，我们经历了一场空前的浩劫。林彪、‘四人帮’推行了一条极左的反革命路线，对文艺界实行法西斯‘全面专政’。党的革命文艺路线被诬蔑为‘文艺黑线’，党对文艺工作的领导被诬蔑为‘黑线专政’。在民间文学界更是如此。许多优秀的民间文学作品被打成‘封、资、修’的大毒草，许多歌手、艺人、民间文学工作者惨遭迫害，大量的资料遭到焚毁，机构统统被‘砸烂’，队伍被打散，整个民间文学工作中断了十年之久。”全文详见北京师范大学中文系民间文学教研室编《民间文艺学参考资料（第一集下）》，1982 年 3 月。

次全国文代会上，宣布中国民间文艺研究会恢复活动；接着，中国民间文艺研究会于4至9日召开了第三次代表大会①。1978年夏，毛星先后到甘、陕等八个省进行调查，所提出的《各地民间文学状况调查报告》中，指出民间文学所遭受的“摧残和破坏，达到了空前未有的程度。”同时也认为，民间文学在民间仍有丰富的蕴藏，基层民间文学工作者仍然保持着积极性。1979年10月，中国民间文艺研究会正式恢复。

（一）东北三省各地民研会对满族说部的搜集整理

1978年开始，黑、吉、辽三省的民研会先后建立，开始各民族民间文化的搜集整理工作。

1978年12月黑龙江省民研会成立②，1980年6月，成立了宁安县民研小组，组员九人，全是省民研会会员。镜泊湖故事搜集整理的成功，使黑龙江省民研会敏锐地意识到，满族民间故事确实有着丰富的蕴藏量，有着大力开发的必要和可能。因此，1980年夏，省民研会制订计划，毅然决定在全省发起关于满族民间故事、传说的搜集整理，重点放在满族发祥地之一的宁安县。③ 开始对满族故事进行有组织有计划地搜集整理，这是有史以来的第一次。此次决定具有深远意义，不仅涌现出了像傅英仁、关墨卿这样的优秀故事家（他们不仅讲故事，还搜集了大量的故事），也为后来的搜集整理者赵君伟、马文业等人继续从事满族民间文学的工作提供了大舞台。他们在此次工作中的表现突出，受到嘉奖。1982年4月成立了“宁古塔民俗研究组”，同原有的民研小组一起制订了活动计划，这支队伍，几年来在对蕴藏丰富而濒于失传的满族民间文学的挖掘、整理、研究等方面，都做出了很大贡献。

1981年5月经过省委宣传部批准、省出版局许可，黑龙江省民研会正式

---

① 刘锡诚《仄径与辉煌——为钟敬文百年而作“人民的学者”钟敬文教授（1903－2002）》，全文发表于美国纽约出版的《中外论坛》中文版2002年第1、2期；节本发表于《民间文化》（北京）祝贺钟敬文百岁华诞学术专刊，2001年12月31日。

② 有齐齐哈尔民间文艺征集小组、牡丹江市民研组、佳木斯市民研组、宁安县民研组、同江县民研组、依兰县故事组。

③ 栾文海《野火春风——记满族故事讲述家傅英仁》，傅英仁讲述、张爱云整理《傅英仁满族故事》，哈尔滨：黑龙江人民出版社2007年版，第791页。

编印出版了内部刊物《黑龙江省民间文学》①，其中第四集（包括镜泊湖民间故事、五大连池民间故事等）和第六集（满族民间故事专集69篇，约24万字）刊登了满族民间故事。

《吉林民间文学丛刊》1963年创办，1966年停刊，1978年10月复刊。第一期就刊载了"新故事"、"人参故事"、"抗联故事"、"风物传说"、"动物故事"、"歌谣、谚语"方面的作品②。1982年吉林省民俗学会成立③，他们也开始了对满族民间故事的搜集工作，如到四平、梨树地区的调查，研究论文有王宏刚的《四平满族口碑文学初探》和刘明的《叶赫满族乡采风报告》。

辽宁省民研会的《辽宁民间文学》编辑出版了很多满族民间故事。1980年七八月间，由辽宁省民研会④与辽宁大学中文系联合组成的辽宁省满族民间文学调查队，前往丹东地区满族聚居县社进行了为期半个多月的调查。当时的调查主要以搜集故事、寻访故事家为主。他们首先深入到满族聚居的岫岩县。调查队分成四个组，分别携带录音机、照相机等器材深入到偏岭、雅河、苏子沟、红旗营子等乡的18个村，访问了180名满汉老人，搜集了满汉民间传说、故事、歌谣资料50万字，积累了珍贵的采风照片百余幅。调查队还在凤城县的几个乡、村访问了满汉族老人，采录了传说、故事和歌谣。⑤ 1982年，新宾

---

① 《黑龙江民间文学》第7集是满族专集，里面载有胡絮青《满族人是讲故事的能手》、王树本的《老树开花春雨时——记满族民间故事家傅英仁》、江林《努力做到人格美与艺术美的统一——谈傅英仁先生的民间传说故事》，以及赵志辉、邓伟合写的《满族文学初探（一）——兼评〈论满族文学在民间〉》和宋德胤的回应文章《试论满族文学的界说与特征——与赵志辉、邓伟二同志商榷》；《黑龙江民间文学》第11集中有甄明《傅英仁和他获奖的五篇故事》、王士媛《再接再厉把我省民间文学工作推向前进》、宁安县民间文艺研究会《宁安县民间文艺普查工作总结》、东宁县民研小组《东宁县民间文学普查工作简况》、马维新《嫩江地区1983年民研工作简结》；《黑龙江民间文学》第19集中有19篇"恰喀拉人的故事"，还有两篇评论性文章：孟慧英《恰喀拉故事浅拾》、黄锡慧《发扬中华民族文化传统为继承满族文化遗产贡献毕生精力——记满语研究家、故事讲述家穆晔骏同志》；《黑龙江民间文学》第21集有马亚川采录整理的九篇故事，还有马名超的《满族故事家马亚川和他保存的女真叙事文化史料》。

② 姚居顺、孟慧英《新时期民间文学搜集出版史略》，沈阳：辽宁大学出版社1989年版，第26页。

③ 有延边地区分会、通化地区分会、吉林地区分会、四平地区分会、白城地区分会。

④ 有朝阳地区支会、大连市支会、营口市支会、阜新市支会、沈阳市民研组、辽阳市民研组、抚顺市故事委员会、新宾县民研会。

⑤ 姚居顺、孟慧英《新时期民间文学搜集出版史略》，沈阳：辽宁大学出版社1989年版，第58—59页。

县文化馆组织一支规模可观的采风队伍，对流传于新宾境内的满族民间故事、传说做了一次比较全面而系统的大普查。其中搜集的故事有一半都是关于老罕王的，金洪汉在此基础上收录了57篇关于老罕王的传说，将其变成《清太祖传说》于1987年出版，其中有选自《两世罕王传》（王治花、富育光整理）的“智胜水鬼军”、“神箭分旗”、“罕王受罚”。

可以说，“文革”后到1985年，东北三省、市、县的民研会、大学、科研机构，还有大量的民间文化工作者，他们为“三套集成”中优秀民间故事讲述家的普查工作做了大量铺垫，在各省、市、县民间文学集成本中收入了此阶段调查、搜集整理的许多文本。

（二）“三套集成”开始后满族说部的搜集情况

1984年5月28日，中国文化部、国家民族事务委员会、中国民间文艺研究会联合发布了开展搜集整理民间文学“三套集成”的第84/808号文件。1985年，搜集工作在所有行政区划单位展开。之后各地《民间故事集成》县卷本出版。

黑龙江省在三套集成的过程中编辑的《黑龙江民间故事选》《黑龙江省民间文学集成》《镜泊湖民间故事》《宁安县民间故事集成》《牡丹江民间故事》《海林民间文学集成》《东宁县民间文学集成》《齐齐哈尔民间故事专集》《林口民间文学集成》；吉林省编辑了《永吉县民间文学集成》《伊通县民间文学集成》《抚松县故事卷》《长岭县卷》；辽宁省编有《新宾县资料本》《岫岩县民间文学集成》和《桓仁传说》《清原县民间文学集成》《本溪县民间文学集成》《宽甸县民间文学集成》和《满族民间故事选》。当然，可能还有县级的文学集成，由于笔者掌握的情况有限无法囊括其中。

除了各地的民研会、大学机构，对满族文化调查有深远影响的是1978年吉林省社会科学院东北民族文化研究室的创立，富育光任东北民族文化研究室主任。他抢救说部的愿望，得到了时任吉林省社会科学院院长的历史学家佟冬的支持，从而启动了抢救工作。在此之前，内容丰富、篇幅可观的说部，历朝历代都未存留任何文本。面对散落民间的零散线索，如何入手呢？佟冬的指导质朴而灵动，“要像挖萝卜，挖一窝得一窝，不可摊得太大”。于是，富育光、程迅、王宏刚等一批学者在对满族文化流布实况做调查的同时，以“访萨（萨

布素将军）采红（红罗女）”为开端，分别去全国的满族聚居地调查。他们深入到吉林、黑龙江、辽宁、北京、河北、四川等满族聚居的村、屯调查满族说部的流传情况。历经四五年的艰辛，了解了满族说部在各地的流传情况，掌握了第一手资料，并对一些传承人讲述的说部进行了录音。把《萨大人传》《两世罕王传》列为吉林省少数民族古籍整理出版的“七五”重点规划项目。

1978年富育光回黑河市瑷辉区四嘉子探亲，记录下其父富希陆口述的《东海沉冤录》，后经多次询问与充实。① 他在这个阶段做了大量的搜集调查工作。1980年春，他到辽宁新宾、内蒙古哲里木盟和郭尔罗斯查干花等地做进一步调查访问，对说部《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》中的年代与几处地名做了核对。1979年秋富希陆病危时，富育光在四嘉子富亚光家用了一个多月将《萨大人传》记录下来。1983年，富育光他们访问了瑷辉镇西岗子村，听叶福昌老人讲萨布素传奇故事。1983年秋，在珲春县板石乡满族关姓家族中征集到该家族传留的一本汉字标音满语唱本《洞窟乌春》（即《乌布西奔妈妈》）。

20世纪80年代初，俞智先、富育光、王宏刚、金天一先后到宁安市采访傅英仁。1979年到1984年，傅英仁整理出《萨布素》《红罗女》《金世宗走国》《东海窝集传》几部长篇说部初稿。② 1981年，富育光、程迅、王宏刚在黑龙江宁安市停驻三四个月，傅英仁讲述的《老将军八十一件事》即在这时被完整搜集，整理出录音带80多盘，并召开座谈会，理出了《老将军八十一件事》流传谱系的清晰脉络。从1983年春至1984年冬底，富育光、王宏刚他们频繁往返于长春至齐齐哈尔、瑷辉、呼玛、宁安之间，考察萨布素传说故事在民间流传的历史和现状，专访萨布素将军同宗的满族富察氏族人和文化知情人士吴维荣、富崇孝、傅英仁、马文业、关墨卿、富希陆、富安禄、富兴禄、陈凌山、徐昶兴等诸位长者和先生。

1983年，王宏刚整理了马亚川讲述的《女真谱评》，富育光搜集到河北王恩祥掌握的《两世罕王传》之梗概。1984、1985年富育光在河北石家庄，搜

---

① 富育光《〈东海沉冤录〉传承情况》，富育光讲述，于敏记录整理《东海沉冤录》，长春：吉林人民出版社2007年版。

② 傅英仁《傅英仁自传》，傅英仁讲述、宋和平和王松林记录整理《东海窝集传》，长春：吉林人民出版社2007年版，第158页。

集了《双钩记》。1984年孟慧英在调查满族萨满教的同时，收集了大量满族民间文学资料（如穆晔骏掌握的恰喀拉人故事及双城赵氏兄弟故事）。1985年7月，宋和平到宁安市傅英仁处采录了《东海窝集传》。

1980年，富希陆去世，富育光已经掌握了富察氏家传的三部说部，及其父搜集采录的说部；20世纪80年代，傅英仁讲述的《萨布素将军传》《东海窝集传》被录音整理出来；关墨卿也将《萨布素外传》和《比剑联姻》写成长篇说部。

这一阶段的努力为21世纪初期的满族说部集成的出版提供了条件。

（三）满族说部的出版情况

这一阶段，出版了比较有影响的满族故事和说部。满族民间故事家自己整理自己的故事出版个人专集，他们具有很高的文化水平，能说也能写，像傅英仁、富育光都出版了自己的故事专集。"20世纪80年代至90年代初期，一部分满族短篇故事相继成集出版……其中一部分是满族长篇说部的节选，但作为满族说部的主体——长篇英雄传说，一直没有机会系统整理与出版。"① 正如赵东升在与笔者的访谈中提到："20世纪80年代，这个项目（满族说部）是由吉林省民族研究所提出的，吉林省民委也支持。富育光、王宏刚和社科院程迅搜集到一些资料，因为没有经费，最后搁浅了。一共立了20部书。20部书中有富育光四五部，傅英仁四五种，其余零星搜集的12种，没有我的（说部）。"②

出版的故事集有《满族民间故事选》（一、二集）③、《满族民间故事选》④。富育光从1980年开始，到黑龙江、辽宁、吉林、河北以及北京郊区的满族聚居区，充实满族故事内容，整理了《七彩神火》⑤。傅英仁搜集整理了

① 王宏刚《田野调查视野中的满族说部》，载《社会科学战线》2007年第5期，第117页。

② 笔者于2006年1月12日在长春市赵东升家中的访谈。

③ 黑龙江、吉林、辽宁三省民研分会合编《满族民间故事选》，沈阳：春风文艺出版社1981年版、1983年版。

④ 乌丙安、李文刚、俞智先、金天一编辑《满族民间故事选》，上海文艺出版社1983年版。

⑤ 富育光整理《七彩神火》，长春：吉林人民出版社1984年版。此为"吉林民间文学丛书之一"。

《满族神话故事》，共有神话故事 17 篇①；富育光与王宏刚等朋友合作整理了《康熙的传说》②；乌拉熙春搜集整理了《满族古神话》③，神话故事是在富裕县友谊乡三家子屯搜集到的，主要为计春生老人用满语讲述的，经过补充、整理④；于又燕与富育光合作整理了《风流罕王秘传》⑤；于又彦、王禹浪、王宏刚 1985 年整理了流传于黑龙江省方正县、通河、尚志、呼兰、五常、双城、延寿、巴彦县的满族先世女真人的传说《女真传奇》⑥，其中关于阿骨打的传说有 21 篇⑦、阿骨打的将士“黑风神将萨改”有关于金兀术的传说“兀术学艺”、“猪山得宝”、“女真人为什么敬柳?”、“运粮河”、金兀术的妹妹白花公主的“白花点将台”、“花儿的传说”⑧；金世宗的传说“石羊治水”、“大定五子镜”，及造女真文字的完颜希尹《拜师造字》故事。

这个时期很多满族说部传承人主要是作为民间故事家被发现，像马亚川、关墨卿、傅英仁、穆晔骏等，形成一支包括传承人、搜集整理者和研究者的队伍，搜集者还有王宏刚、程迅、王士媛、宋德胤等人，研究者如马名超、孟慧英、宋和平、王宏刚、富育光、程迅等人。搜集整理和研究有时是密不可分的，马亚川、傅英仁的身份更为复杂，他们不仅是重要说部的传承人，同时他们也在长期的搜集整理基础上写出了多篇研究论文。还有赵君伟作为搜集整理者表现非常突出，他因为对满族民间文化的兴趣，掌握了《招抚宁古塔》这一

---

① 傅英仁搜集整理《满族神话故事》，哈尔滨：北方文艺出版社 1985 年版。

② 富育光与王宏刚等《康熙的传说》，北京：中国民间文艺出版社 1986 年版。

③ 爱新觉罗·乌拉西春《满族古神话》，呼和浩特：内蒙古人民出版社 1987 年版。

④ 马学良对该书的搜集方法评价很高：“是作者通过实地采风，用满文和国际音标记录、整理并加以汉文译注的一本故事集。运用生动形象的民族语言，尽量保存了满族人民的思想感情、风俗习惯和宗教信仰的原貌，以及满语黑龙江方言的语音、语法和语汇诸方面的特点。不仅对于满族文学，而且对于研究满族语言、习俗、宗教等方面都有一定的参考价值。”——见马学良《满族文学宝库的一颗东珠——评爱新觉罗·乌拉熙春的〈满族古神话〉》，载《满族研究》1988 年第 3 期。

⑤ 于又燕富育光整理《风流罕王秘传》，北京：中国文联出版社 1989 年版。

⑥ 于又彦、王禹浪、王宏刚整理《女真传奇》，长春：时代文艺出版社 1989 年版。

⑦ “保龙殿”、“窝栏鸟”、“乌鸦荐金牛”、“黑犬救驾”、“射柳醉虎”、“双刀山”、“莲花格格”、“北海王子”、“长寿果”、“鲫鱼刀的传说”、“花莫利”（马）、“力拔五岳”、“狗爬犁的传说”、“鹰城与海东青”、“阿骨打学兵法”、“四喜豆腐”、“按春与阿出虎”、“黑水珠”、“流金河”、“五道岭”、“将军碑”。

⑧ 赵焕讲述，马亚川、程迅整理。

说部。

三、繁盛过后的十年沉寂

1987年以后，各省省卷本已经基本完成。“进入20世纪90年代以来，我国社会、特别是农村社会发生了巨大的变化。全球化、现代化、城镇化的进程急剧加快，市场经济得到空前繁荣与发展，随着电视、电话的普及，信息化程度大为提高，大部分农村（牧区）人口的生活方式发生了根本性的变革，导致在民间文化诸种形态中比较容易发生变异的民间文学（口头文学）正在发生着或快或慢的历史性嬗变。”① 全国性的普查行为已经告一段落，这一阶段对民间文化的关注已经转型，《黑龙江民间文学》出了23集（1981年－1990年）即停刊了。

繁盛时期形成的队伍在90年代有些变动，研究者改变了研究方向，各省的集成工作已经基本完成，大规模的政府普查行为的结束使得搜集整理工作有些停滞。1986年，富育光从吉林省社科院调到了吉林省民族研究所。因为上一个阶段提到的问题包括经费等问题没有得到解决，以富育光②为首的吉林省社科院的研究人员开始停止了对满族说部的大规模的搜集整理工作，他们转而开始着重对满族萨满教的调查。并出版了多种萨满教研究专著③，当然，在其专著上也刊布了很多满族说部的文本细节。④ 在此期间，私人的搜集行为笔者所知的只有赵东升到黑龙江省五常县进行的调查。

20世纪90年代，出版了很多在80年代录音、搜集整理的满族说部，如1999年，时代文艺出版社同时出版了《东海窝集传》（又叫《窝集国》《东海窝集部》《东海窝集传奇录》等）和《红罗女》（又叫《三打契丹》）。

---

① 中国艺术研究院中国非物质文化遗产保护中心编《中国非物质文化遗产普查手册》，文化艺术出版社2007年版，第20页。

② 他在“七五”、“八五”、“九五”期间，始终继续承担了国家社会科学规划萨满文化专题研究课题。

③ 如《萨满教女神》（与王宏刚合著），《满族萨满教研究（与孟慧英合著）》、《萨满教与神话》和《萨满论》。

④ 如《萨满教与神话》《萨满教与神话》。

关墨卿 1995 年去世，他留下的《萨大人外传》和《绿罗秀演义》（残本）文本资料在其去世前交给傅英仁老先生，傅英仁又将其转交给富育光保存，希望有机会可以出版。

四、满族“说部”的重现

近 10 年的沉寂后，满族说部于 21 世纪初声名鹊起，2006 年被正式列入中国第一批非物质文化遗产名录。

21 世纪初所进行的此次民间文学普查，是在 20 世纪 80 年代围绕着“十大民族民间文艺集成志书”而进行的全国普查之后进行的又一次普查。由于现代化、城镇化等巨大社会变迁，传统的民间文学面临衰微甚至中断的濒危状况，这次普查所获资料将是 21 世纪初民间文学的历史性记录，同时也能反映出近 20 年来社会和文化的嬗变状态与规律。①

1998 年，吉林省文化厅在从事国家艺术科学规划重点项目《十大艺术集成志书》的编纂工作中，多次向文化部领导和专家学者汇报、请教。全国艺术科学规划领导小组组长、中国文联主席周巍峙同志、文化部社文图司原司长陈琪林同志、著名专家学者钟敬文、贾芝②、刘魁立、乌丙安、刘锡诚等同志都充分肯定了抢救满族传统说部的重要意义，并提出了许多指导性意见。2001 年，说部的抢救与保护引起了原省级老领导谷长春的重视，并予以全力支持。③ 2002 年 6 月 20 日，吉林省中国满族传统说部艺术集成编委会（以下简称编委会）正式成立，谷长春亲自担任主编，省文化厅、出版局随之召开联席会。这

---

① 刘锡诚《新世纪民间文学普查与保护的若干问题》，载《河南社会科学》杂志 2007 年第 2 期。

② 1998 至 1999 年，时任省文化厅厅长的吴景春和原省艺术研究所所长荆文礼两度去北京向文化部有关专家汇报说部情况，并约见了民间文学泰斗钟敬文先生。说部的神奇瑰丽使钟先生受到触动，谈话从原定的半个小时一直延长到两个半小时。随后，吴景春和荆文礼又拜访了民间文学专家贾芝，贾芝当即对说部写出评语。两位专家的态度是一致的：一定要把说部艺术抢救出来。

③ 当年 8 月，说部抢救工作进入筹备阶段，富育光家传的说部《飞啸三巧传奇》开始整理。年末，省里 12 万元启动资金到位。

次会议标志着我省满族说部抢救整理工作从此走上了正规化、系统化之路。① 2003年8月，满族传统说部被批准为全国艺术科学“十五”国家课题，2004年4月，又被文化部列为中国民族民间文化保护工程试点项目。② 在“满族传统说部阶段性成果鉴定暨研讨会”上③，专家们为丰富的民间文化“活化石”所震撼，充分肯定了满族说部抢救保护工作所取得成果，并给出建设性意见：尽一切力量保持说部的原汁原味，重视说部流传情况，整理出有根有源的传承谱系。

编委会成立后，开始了对满族传统说部的专项搜集、调查、出版工作。

2002年以后，富育光、荆文礼、赵东升等人进行了大量的田野调查工作。荆文礼及有关专家先后八次到宁安市，坐在炕头上听傅英仁老人“讲古”④。2004年春，富育光和荆文礼等人在孙吴县四季屯亲耳聆听满族何世环老人，用流利的满语讲颂《音姜萨满》等故事。2005年9月21日赵东升、荆文礼在辽宁又发现张德玉搜集整理的《佟春秀传奇》《平民三皇姑》（或称《三皇姑开矿》）；还搜集到河北围场孟阳讲述的《围场传奇》。

2005年底，第一批出版的说部丛书也确定下来；2007年7月3日在长春市召开“满族传统说部研究座谈会”，说部传承人对说部的搜集整理做了介绍，专家学者对说部的价值意义做了分析；2007年12月吉林人民出版社出版了《丛书》。第二批丛书已经进入出版日程。编委会的工作一直在继续，他们不断地挖掘、搜集新的说部宝藏，一面补充调查已有说部资料。

这一时期，马亚川、傅英仁去世，两位老人讲述的神话和故事陆续出版，傅英仁讲述、张爱云整理的《满族萨满神话》《傅英仁民间故事集》和马亚川的《女真萨满神话》。

满族地方文化人、说部传承人、研究者们将近一个世纪的努力，抢救了大量的说部文本资料，并将其搜集、整理、记录下来。在搜集整理的过程中，也

---

① 吉林省出版局拨出10万元资金，同时连开三次会议，落实具体操作，确定工作重点：在吉黑辽三地进行进一步说部普查，同时申报国家科研项目和民族民间文化保护工程试点项目。

② 徐涟《满族传统说部保护取得阶段性成果》，载《中国文化报》2005年7月16日。

③ 由中国艺术研究院、中国民族民间文化保护工程国家中心、全国艺术科学规划领导小组办公室、吉林省文化厅联合召开的会议。

④ 2004年8月15日，谷长春和富育光等有关专家走访傅英仁，并在其讲述说部片段时录像。同年11月，年迈体衰的傅老去世。

关注了说部的流传情况、说部的异文、说部传承人情况；出版的说部之流传情况，有详有略；传承人情况也是或详尽或极为简略；基本上看不到说部的异文，我们无法辨知传承人讲述或整理的说部中哪些是家传的内容，哪些是搜集的异文。

20 世纪初期，满族文化人并没有以搜集整理说部为中心，他们更重视抢救、保留满族民间文化，满族说部只是其中之一。满族说部的搜集多半是私人行为，如何搜集、整理民间故事、传说，当时没有统一的、科学的标准，各人凭其学识、对民间文化的理解、搜集整理之目的进行。政府行为或学术组织的搜集工作并没有针对“满族说部”这一文类，他们的重点是搜集满族民间故事、传说、神话或“访萨采红”。及至 21 世纪初，编委会成立，将“满族说部”定为搜集整理目标，搜集整理方法依据了“三套集成”的十六字方针。他们虽运用了录音、录像设备，可惜（说部传承人相继离世，“人亡歌歇”，有很多说部此前已被搜集）完全用录音设备采录的只有富育光和何世环。富育光讲述的说部，绝大多数是其在 80 年代和 80 年代之前搜集整理的。而 80 年代及之前的搜集因客观条件限制，目前所知只有《萨布素将军传》和《东海窝集传》是根据录音整理的。

“80 年代以来，随着国际学术交流逐渐开展，民俗学理论方法的建设和实地调查技术的推广，民间文艺学迎来了新的繁荣。民间故事讲述活动的研究也迈出了新的一步。这一时期，中国故事学首次把研究目光部分地由文本转向讲述主体、讲述情境，首次把创造民间故事的个体——民间故事讲述家纳入民间文学学科体系。”① 对故事家的选择也有调查者、研究者的个人偏好在内，对知名故事家傅英仁、马亚川②，调查者多，留下的访谈资料、研究资料比较详尽；对同一时期的关墨卿、关玉玺、鲁连坤调查者少，资料也不够丰厚。现在，有些问题我们已无法诠释。很多资料显示，关玉玺和关墨卿所讲说部带有评书色彩，但是瓜尔佳氏传承的说部为何带有评书色彩？为何在同一地区却出

① 祝秀丽《中国民间故事讲述活动研究史略》，载《民俗研究》2003 年第 1 期。

② 傅英仁由黑龙江省人民政府命名为“满族民间故事家”，马亚川由中国文艺家协会授予“民间故事家”之称。

现两种不同的讲述风格?

在王宏刚、程迅、宋和平等人用录音设备录下了傅英仁讲述的《萨布素将军传》和《东海窝集传》时，却没有人以同一标准对待关墨卿讲述的说部。王宏刚仅录下了关墨卿讲述的《比剑联姻》的开场白，然后要求老人笔录下其余部分。我们能够理解那是不得已而为之的做法①，但是究其原因还是调查者的主观看法“傅老的卫国女将的红罗女形象更接近原始形态”。②“三套集成”要求搜集要全面，要尽可能多地搜集不同人讲述的同一故事（说部），也要搜集同一个人的多次讲述。关墨卿讲述的《萨布素外传》能够出版，经历了很多波折。倘若1992年老人在身体被病痛折磨之际没有将书稿交给傅英仁，也就没有我们今天见到的《萨布素外传》。

① 傅英仁讲述的《萨布素将军传》的录音就将近两个月；另外，关墨卿非富察氏后人，他传承的萨布素将军说部并非正统。

② 王宏刚《田野调查视野中的满族说部》，载《社会科学战线》2007年第5期。

（本文原载《满语研究》2008年第2期324）

作者简介

高荷红：中国社会科学院民族文学研究所助理研究员，文学博士，主要从事满族民间文学研究。

"满族说部研究"座谈会纪要

吴　雨

2007年7月3日，载《社会科学战线》杂志社召开了"满族说部研究"座谈会。会议由吉林省社会科学院副院长、《社会科学战线》主编邵汉明研究员主持。原吉林省文化厅厅长、吉林省民间艺术家协会名誉主席、满族传统说部丛书编委会副主编吴景春同志，以及富育光、赵东升、曹保明、荆文礼、周惠泉、张璇如、王兆一、刘厚生、郭淑云、孟昭臣等专家出席了会议。会议主要议题为满族说部的传承问题，还涉及满族说部与满语言的关系、满族说部的基本理论问题等。

邵汉明同志简单回顾了20世纪以来国内外对满族说部的调查、采集和研究情况，指出真正有组织、成规模的调查研究起始于20世纪70年代末吉林省社科学院，由老院长佟冬同志决策并组织，当时在吉林省社会科学院工作的富育光研究员，是这项研究的重要的发起人和奠基人；从吉林省社会科学院调到上海社会科学院的王宏刚研究员，也参与了这项调查和研究工作；周惠全研究员申报的满族说部研究今年获得了国家立项。现在，"满族说部丛书"即将面世，满族说部的研究进入了一个新的时期、新的阶段。《社会科学战线》杂志一直重视地域文化研究，特别是东北历史文化的研究，创刊以来发表了大量关

于东北历史与文化的论文——400 万字八卷本的《东北历史与文化丛书》即将出版。满族说部研究是东北文化研究的一个重要方面，召开本次座谈会的目的就是为东北文化的复兴、为满族说部的复原贡献我们的一点力量。

吴景春同志动情地说，“我在吉林省文艺战线工作了 50 年，在吉林省文化厅工作了十几年，曾经对满族了解重视不够，对满族的文化艺术重视不够。谷长春同志让我参与满族说部的工作，他说‘我们就当是负荆请罪’。”他提到曾坐在傅英仁老人的热炕头上，听老人讲满族说部，确实很受感动。他强调指出，一个优秀的民族必然将自己文化中最优秀的东西传给其他的民族，善于吸收先进文化的民族也必然把别的民族最优秀的东西吸收进来。满族民间口头文学在民间蕴藏量非常大，我们过去注意得不够。现在满族说部已经被纳入“中国非物质文化遗产的”目录之中，吉林省成立了相关的机构，拨了经费，“我们如果不把满族说部抢救整理出来，我们真就是罪人了”。

富育光先生对“乌勒本”与“说部”进行了解释，指出“说部”一词的来源，是“乌勒本”口碑艺术近世传播过程中的嬗变。“说部”并不是源出汉词，而是从满语转译来的，满语是“满朱衣德布达林”（manjultebtelin），汉意即“满洲人较长的说唱文学”，而“乌勒本”古语只在谱牒和萨满神谕里依稀可见。

富先生介绍了他所掌握的满族说部有两个来源，一个是家传的，一个是在社会上采录的。他着重谈了三点心得和体会：第一，满族世代根深蒂固的氏族祖先崇拜观念，是满族传统说部永葆无限生命力的源泉。满族说部不因社会风云变革而消失，功莫大焉者就在于满族诸姓中，都有可钦可敬的文化传承人，像保姆，像园丁，精心呵护家藏文化，使其青春依旧。在列举了《萨大人传》在他所在的氏族———满洲望族富察氏家族 320 年的传承脉络后，富先生动情地说：“纵观古今中外，学者与民族文化传承人兼而有之的例证不胜枚举。学者或艺术家与民族文化继承人和传承人双层职能合二而一者，往往是一个民族或集群在一定社会的特殊环境和条件下形成的，是社会发展中很必然和很普遍的现象。原胎文化由原胎民族后裔的文化人士参与抢救与承袭，更易守其纯真性。”第二，满族是善于学习、汲纳众长的民族。追溯历史，自辽金以来，几次崛起，英雄辈出，都是激奋苦学、磨练不辍的成果。满族说部的问世，绝非

消遣余兴，更绝非文化愚氓者可能为。考满族说部的创造者，既有荷马史诗型人物，更有朝廷的大学士、编修、将军。他们博古通今，甚或通晓阿尔泰语系诸民族的语言、风俗、习惯，本身都是博学多能者。在有些人的观念中似乎认为，讲述满族说部只是普普通通的基层农民，没什么文化，恰恰相反，都是有着一定文化的民族知情人和文化传承人。第三，吉林省领导既倾心关注满族说部出版阶段性成果，又始终关注着的活态传承问题。说句实事求是的话，满族说部从调查挖掘到一部部录记，仅从我们来说就奔波了30多年，实在不易啊！

富先生还说，传咏满族说部的原型基地的满族生活气氛，最突出形态就是要有满语的对话和交流，才有生活实感。这是多年来在北方满族遗存文化挖掘与抢救中甚感头痛和欠憾的事。从史学与民俗学考察可知，在汉文化强大氛围下，早在清代，满人在官场上便习用汉语。辛亥革命后，满族人在长期的社会历史进程中久已通用汉文汉语，满语早已被废弃成为"死去的语言"，被大多数满族人遗忘。我们多年田野调查实践，所征集到的满族文化遗存都是满族老人们用汉语讲述的，现在根本搜集不到像《尼山萨满》那样的满文范本，只在口述中保留了一些满语词汇。严格说来，满族非物质文化遗产的抢救，实际上是以汉文字为工具的表现形式来纪录和挖掘满族及其先世女真人的古文化遗存。所以说，在一定意义上讲汉文字已经是满族生活中习用的母语。我从1981至2004年间，多次单独或与朋友们同行，到黑龙江省瑷辉、呼玛、孙吴、逊克等县满族家访亲戚，记录满族说部和商榷满族说部传承细事。录制了何世环、傅金荣、何金芝、孟秋英等多位老人用满语讲述的《萨哈连乌拉依朱奔》等，包括何世环讲述的《音姜萨满》，虽然用的是满语，但已经非常简略，很多故事内容已经无法用满语回忆和叙述了。

2006年春以来，在故乡黑河市四嘉子乡，由侄儿富利民，表弟张胜利在族中讲述《萨大人传》，将失传已久的家族活动逐渐发展起来。2007年春以来，又与伊通县满族博物馆商议，开辟满族说部传讲基地，在吉林满族中既培养说部的传承人，又注意摸索和总结满族说部的保护与传承经验。

赵东升先生主要围绕家传"乌勒本"《扈伦传奇》的来源、内容以及在他的家族内部的传承线索等问题，进行了精彩的发言。他说，我是满族人，我们家族从始祖到现在25代、600多年，家谱一直延续到现在。我们家族是"扈

伦四部”的后裔，确切地说是乌拉部的后人，纳齐布禄是我的祖先。《扈伦传奇》在我们家族的传承史有几百年了，传下来的说部《扈伦传奇》，基本上保留了故事的原貌。满族形成经历了上百年的历史过程，经过复杂的斗争，最后形成了一个共同体。《扈伦传奇》讲的就是“扈伦四部”是怎么灭亡的，女真族是怎么统一的。其中的故事史籍不载，为社会上所不知，很多细节与清史对不上号，表现了历史的另一面。

在详细地介绍了《扈伦传奇》等满族说部在他的家族清晰的传承线索后，赵先生郑重地表示：“我所传承的东西，都是家传；整理的说部，都是来源于我的先人。”

曾经与富育光、赵东升两位先生共事，对他们十分了解的张璇如先生深情地谈起，有人说富育光是个学者，不是个传承人，问题就在于他的研究者的名声掩盖了他传承人之实。育光同志申报传承人的时候讲得不是很细，不像在《社会科学战线》上的发的“调查”，把传承谱序说得很清晰。关于这些，他平时讲得不多。在我与他接触当中，知道一些，比如他的太爷之父发福凌阿，是咸丰皇帝的侍卫，后返回故里；他的太奶奶，是清宫的宫女，慈禧太后赐婚的。他的太爷即发福凌阿之长子伊郎阿，瑷辉副都统衙门委哨官，还与外国人打交道，懂四种语言，是个文化人，他的爷爷也是。他的父亲富希陆先生，是瑷辉地区的小学教员。说部在他的家族的传承线索很清晰。育光同志既是一个学者，又是一个本民族文化的传承人。他为满族说部的传承和调查，付出了半生的辛劳。

为了得到《两世罕王传》，曾去道观当过道士，因为那个传承人信道教。因常年采录，不时步行在山间小路上，积雪没膝，得了终身的痼疾——老寒腿。东生同志传承的东西，我也了如指掌。

满族说部长期流传在满族群众之中，不是现在突然间就出来的。一些学者早在20世纪初就做过调查。传承“乌勒本”是满族的族规和家训，它有传承礼序，有受教戒律。随着社会的发展，才成为民间的方式，出现了半专业性的故事能手。富育光收集到《两世罕王传》的时候，他就把史料给了我，我在我的书中首先公布出来，史学界感到非常惊奇，认为弥补了正史的不足。说部不像民间歌谣谚语，它有独立体例，传承脉络清晰，内容恢弘，故事真切感人。

像富育光所说的，是民族的精华。这是一个国家的瑰宝、民族的瑰宝。北京专家鉴定的时候，被专家称之为“百科全书”。它不仅是文学的，在文学的背后有许多文化的价值值得我们去认识和思考。过去我们往往关注的是满族的作家文学，翻开满族文化史、满族文学史，没有看到满族说部的东西。将来的文学史、满族文化史肯定要改写。《社会科学战线》抓住了这个问题，抓得好。

周惠全研究员主要就满族说部的价值与意义、满族说部的传承与保护问题，谈了自己的看法。他指出，把满族说部全部记录下来，其规模大约接近2000万字，超过了国内外已经被发掘出来的其他史诗。包括满族及其先世女真人在内的北方民族有什么超常潜能、非凡智慧能够逐鹿中原而捷足先登、独一无二地成就如此这般的宏图大业？北方民族文化有什么神奇的魔力足以对其有效的统治提供智力支持和精神动力？中华文化北雄南秀历史格局同满族及其先民创造的威武健勇的渔猎文明有何必然的联系？他认为“内涵极为丰富的满族说部一定可以给我们提供原汁原味、鲜活生动的真实答案”。

周先生指出，就非物质文化遗产保护工作而言，采取动态与静态并举、传人与文本兼备的方针是比较稳妥、比较科学的。最理想的保护方式就是使其继续存活于人们的日常生活当中，传承于人们的口耳之间。但是随着现代化的进程，文化生态急剧变化，原有的传承人退出历史舞台以后新的传承人已经很难自然产生。这样就不得不转换工作思路，做一些有别于一般传承方式的新的试验。比如说由学者型传承人在精心营造的文化生态环境中向知识型后继传人传承口头非物质文化遗产代表作。

静态保护也要有所创新。应该把录像、录音、摄像引入保护工作的始终，对于包括满族说部在内的口头非物质文化遗产进行立体的记录，以便完整而恒久地保留其活态存在情况下的原真性面貌，来应对人亡艺绝、人亡歌歇状况的出现。

曹保明围绕着说部与传承人的问题发言，他指出，人类一边前进，一边把创造的精神财富留在遗产里，满族说部就是典型的非物质文化遗产。说部和说部传承者共同构成了一个文化体，说部的濒危很大程度上是传承人的濒危。如果说说部是文化遗产，那么传承人就是活态的遗产，他传承的不仅是文本，更重要的是先人们的生命情感。说部是一种用生命相传的文化，是一种生命文

化。而我们对传承人传承的是一种文化的认知十分有限，对传承人保护的力度抵不上它消亡的速度。因此，他呼吁要全面展开对传承人文化特征的研究，采取切实可行的保护措施，尽快对满族说部的传承人进行保护。

荆文礼在介绍了即将出版的“满族说部丛书”的三大亮点后，介绍了满族说部的三种传承方式：氏族传承、血缘传承和萨满传承，认为满族说部有着严格的传承谱系，是在满族及其先民千百年繁衍、发展过程中形成的，具有鲜明的民族特点。他还透露，在收集了12部满族说部作品、共11册的《满族说部丛书》出版时，将附有一个录有何玉环老人用满族讲述《音姜萨满》的光盘。

王兆一先生说，我是满族，辽西黑山县人。我们那一带汉化得比较重，所以对满族的知识知道得很少。我是在研究二人转时，接触到一些满族的文化。说部的发掘、整理和出版，一定会誉满全国、震惊世界，因为它不仅是满族的，也是关东的、中国的、中华民族的。它上接光辉的历史，下接永久的后代，是独特而重要的文献。它的价值怎么估量都不会过。

他提出了三点建议：

第一，要对满族说部继续进行认定。第二，要把说部作为科学研究的显学，对它的科学价值、文化价值等进行深入的研究，因为它是一个多学科的研究对象。第三，作为非物质文化遗产，要想办法把它激活，既要有研究文本的出版，活态的传承也是很重要的。建议有关部门做一个更长远的、更大的规划。刘厚生先生指出，最早的说部是用满语口耳流传的，它的语言贴近生活，朴素生动。如今虽然出现了汉文的本子，但保留了大量的满语。刘先生从亲属称谓、社会称谓、宗教术语、地名用语、土语俚俗、习用短语等诸多方面，列举了大量的实例，认为这说明满族民众的常用语言是满族说部的创作基础，使说部具有鲜明而生动的民族性和地域性，为我们保留了丰富而珍贵的满语遗存和资料。把“满族说部”作为非物质文化遗产加以整理、研究和抢救是功在千秋的事业，有着深远的历史意义和价值。刘教授呼吁，处于濒危状态的满语言文化也应当被作为抢救对象。郭淑云教授以《乌布西奔妈妈》为个案，探讨了满族说部的一些基本理论问题。她认为，说部概念及其理论构架、学术定位一定要依赖每一个说部，既要有综合性的研究又要有个案的研究。《乌布西奔妈妈》首先具有史诗传承的典型性。它由萨满传承，由神圣的仪式传承，由口承

和符号文字并重，在现有的史诗传承中是非常独特的，也是非常古老的。再者，它填补了史诗研究的空白。我国的阿尔泰语系中蒙古语、突厥语族等史诗举世瞩目，但满—通古斯语族中史诗作品和研究都相对薄弱。《乌布西奔妈妈》是一种早期的原始性史诗，产生于史前时期，集神话、传说、纪实于一体，对于史诗理论的研究提供了弥足珍贵的第一手资料。第三，《乌布西奔妈妈》堪称满族先世女真人的百科全书，具有很高的文化价值和史料价值，为研究古代社会的各门学科，提供了难得的实证资料。比如，《乌布西奔妈妈》保留了丰富的创世神话、古代舞蹈、女真古书等多方面的原始文化内涵，开拓了原始文化研究新的领域和视角，提出了一些可以深入研究的课题。再如，《乌布西奔妈妈》具有国际性的研究价值，开篇中交代的洞穴遗址，在今俄罗斯境内；对东海女真人东渡的过程、海洋的路线、经历的艰难险阻以及对经历的岛屿的风土人情的记载非常详尽，对研究中国航海史、中日关系史、日本古民俗史，具有重要的参考价值。

孟昭臣教授首先对说部的传承人表示敬意，对《社会科学战线》真正懂学术的人推介说部表示敬意。然后谈了三点感受：一是为说部被吉林学者采集、挖掘、保护、研究感到荣幸；二是因这次会议没有意气之争，有的是责任感、使命感、献身精神而感动；三是对于搞文史的，苦于文献不足。满族说部是我们自己的文献，具有地域性，以之为研究对象，能做出有开创性的研究。

座谈会在会场内设专区展示了部分满族说部实物以及与传承人相关的历史文物。富育光先生还在会间休息时，向与会同志以及媒体记者演示了多种讲唱说部时使用的用具，引起大家极大的兴趣。

新华社吉林分社，《人民日报》和《光明日报》驻吉林记者站，《吉林日报》和《吉林社科报》等媒体的近10位新闻工作者对座谈会进行了相关采访。

（本文原载《社会科学战线》2007年第4期）

抢救满族民间说部艺术

江　山

满族是具有悠久历史文化渊源的东北古老民族，在漫长的文化历史长河中，创造、发展和继承着灿烂多彩的民族文化艺术。至今仍流传在满族一些群众中脍炙人口的文学说部艺术，就是最具代表性的民族民间文化遗产。

一、内涵丰富的史诗

满族说部，是满族民间艺人传讲的长篇英雄传说。讲古，满族叫“乌勒本”，汉译就是传或传记。本世纪初以来，在多数满族群众中已将“乌勒本”改称“满族书”、“说部”、“家传”、“英雄传”等。“乌勒本”只在一些姓氏谱牒和萨满神谕中保存着。

在满族传统的民间口碑文化遗产中，主要包括两大宗内容：一是广藏在满族民众中之口碑民间文学传说故事和谣谚；二是具有独立情节、自我完整结构体系、内容恢宏的长篇说部艺术。满族民间文学被广泛收集、整理、出版，成果斐然，为世人瞩目。而满族说部问津者鲜，或不甚为更多人所知。满族说部，具有独立情节，自成完整结构体系，内容展示了近千年的历史画卷以及五

光十色的风土民俗。其内容包罗氏族聚散、古代征战、部族兴亡发轫、英雄颂歌、蛮荒古祭、民族和重要人物史传等多方面的史实，实际是北方民族史诗。满族说部，多为叙事体，以说为主，或说唱结合，说唱时喜用满族传统的蛇、鸟、鱼、狍等皮蒙的小花抓鼓和小扎板伴奏。

满族说部基本上在氏族内部较小范围传颂，与本氏族族系活动紧密相连，靠口耳相传。满族说部被全族视为一种族规祖训，带有庄重的宗教色彩。

二、歌颂先民展示民俗

据满族说部的传承者富育光老先生介绍，目前满族说部的存藏主要有“窝车库乌勒本”、“包衣乌勒本”和“巴图鲁乌勒本”三个方面的内容。“窝车库乌勒本”是由满族一些姓氏萨满讲述并世代传承下来的萨满教神话与历世萨满的事迹，俗称“神龛上的故事”。典型代表有《天宫大战》《乌布西奔妈妈》等。“包衣乌勒本”，即家传、家史，近10年来在满族姓氏中发现较多，以《萨布素将军传》为代表，影响很大。“巴图鲁乌勒本”，即英雄传，《红罗女》等流传较广。

满族说部中展示的丰富内容，有的匡正史误，有的补充了史料不足，甚至有些史料鲜为后人所知。满族说部的收集和发掘，对东北满族史、民族关系史、东北涉外疆域史，有重要的研究价值。如《黑水英雄传》《雪山汉王传》等，细腻翔实地记载了黑龙江北广阔寒域、库页岛上的土民与生活、“江东六十四屯”等历史沧桑。

满族说部在歌颂先民英雄事迹的过程中，向后人展示了丰富多彩的民风、民俗活动，生动活泼的萨满祭祀仪式，以及天文、地理、动植物种类和生活习性等北方少数民族的知识，对已不复存在的生产习俗、原始宗教信仰等丰富的记述，是了解和研究北方诸民族人文学、社会学、民俗学难得的珍贵线索。

三、抢救工作刻不容缓

由于诸多社会、历史的因素，满族文化在相当长的历史时期未受到重视。一直到20世纪80年代，吉林省科研和文化工作者才开始奔赴吉林、黑龙江、

辽宁、北京、河北等满族聚居区调查收集说部的分布情况。自2002年至今，吉林省对五位传承人的《东海窝集传》《萨大人外传》等10部说部进行讲述记录，总计380余万字，同时录制了传承人讲说部现场录音320盘，计320小时。

据吉林省艺术研究所原所长荆文礼介绍，目前，健在的满族说部传承人只有抢救满族民间说部艺术10余人，大多数都年逾古稀。今年已经85岁高龄的满族说部老人傅英仁，去年基本上是在医院度过的。近年，我国启动了“抢救和保护中国人类口头和非物质遗产”工程，2004年4月，满族说部作为满族口头遗产被国家列入第二批中国民间文化保护工程，系统地、有计划地抢救满族说部也纳入其范围。今年8月21日，国际萨满学会第七届学术研讨会选定在长春召开。这次学术盛会的召开，将促进满族说部艺术的文化研究走向深入。

（本文原载《人民日报》2004年8月20日）

作者简介　江山：《人民日报》吉林长春记者站记者。

到哪里去找“金子一样的嘴”

李晓林

黑龙江一片冰封，江畔的大五家子村里却是一片热烈，满洲富察氏的后裔正在进行家族祭祀仪式。族中长老或是萨满神情肃穆，焚香祷告完毕，开始以满语吟诵起世代相传的“乌勒本”，族人们依长幼次序端坐聆听祖先的英雄业绩，家国的历史由此根植于他们心中。

这种场面如今可以想象，但或许也只能想象了。在那个村庄里，已不再有人会讲唱“乌勒本”，年轻一点的甚至可能连这个词都没有听说过，只有从那里走出来的富育光还执意守着这份祖上传下来的遗产。走进他位于吉林省长春市绿园区正阳街的家里，听他讲述家族历史，忽然间仿佛身处另一个时空。

一、过去：每岁春秋，恭听祖宗“乌勒本”

“乌勒本”是满族及其先民世代传袭的一种民间长篇说唱艺术，汉意为“传”或“传记”之意，今天人们则把它称为“说部”。说部有点儿像汉人的评书，只是评书流传于市井，以说为主，且演绎成分居多，而讲唱“乌勒本”则被满族各姓氏视为一种庄严神圣的仪式，是对本民族英雄业绩的讴歌和礼

赞，也是对族人尤其是子孙后代进行教育的氏族课本和族规祖训，因而只在祭礼、寿诞、年节等重大场合才由特定的传承人进行讲唱，常常要连续讲唱十余天。也许正因为这种血缘传承、特定场合讲唱以及一些历史因素，当人们对《格萨尔王》《江格尔》《嘎达梅林》等民族史诗赞叹不已时，却不知道还有一种叫做“乌勒本”的满族民间说唱艺术正在悄悄地消散着。

富育光的家族祖籍宁古塔（今黑龙江省宁安市），属正黄旗，清康熙二十一年（1682 年）为抵御沙俄南侵，奉旨北戍瑷珲。富察氏是满洲望族，祖先曾在康熙朝任满族说部：到哪里去找“金子一样的嘴”第一任黑龙江将军，其后历代都有在朝为官或任武职。遵照祖训“每岁春秋，恭听祖宗‘乌勒本’，勿堕锐志”之语，讲述满族传统说部“乌勒本”的传统从康熙时期至今已传袭了 300 多年。作为长子，富育光从小就受到说部艺术的熏陶，除了常听本家族讲唱外，他还常常骑马、划船到沿江村屯，听其他姓氏讲唱“乌勒本”。但把收集传播说部作为终身使命，恐怕还是在父亲的病榻前做出的决定。1980 年，父亲富希陆病危前将他召回故乡，躺在炕上一字一句将《萨大人传》传给富育光。那一刻的心痛应该从来不曾远离富育光，因为从那以后，他就着了魔，仿佛有人一直在背后督促着他，不管遇到多大的困难，他的脚步从来不曾停止。1981 年，他所在的吉林省社会科学院组织人员对满族说部进行普查，他和同事们的足迹遍及黑、吉、辽、京、冀、川等省市，只要有满族聚居区，他们就会扎到那里，那三年的工作为 20 年后非物质文化遗产的抢救保护工作奠定了坚实的基础；1984 年，普查工作因故停止，富育光也调到吉林省民族研究所，但却仍坚持收集记录满族说部的工作，不论年节，只要有空闲，他就会一个城市一个村屯地进行走访，对他来讲，这已成为生命中最重要的事情，为此他将工资全部投入进去，失去了家庭，还落下了严重的腿疾；2006 年，在河北承德进行普查时，高血压导致脑血管病发作，一只眼睛失明了，但 74 岁的他仍笔耕不辍，他怕的是自己掌握的说部无法全部整理完成，急的是还没把讲唱的技艺传给后人。

二、现在：很多人在为满族说部着急

富育光当然着急，要知道，从 20 世纪 80 年代初至今，经普查确认的 20

多个满族说部的传承人如今已故去了 17 位。2004 年，工作小组到黑龙江宁安市他的本家亲戚傅英仁老先生家里记录了《红罗女》，两个月后，老先生就走了。

其实，满族说部渐趋消亡不过是几十年间的事。“不外传”的族规、民国时期对家族身份的忌讳、破“四旧”和“文革”等的冲击，使这一满族传统文化更多地被人为破坏。进入新时期后，外来文化的冲击、现代生活的节奏，更使得满族说部远离了人们的生活——没有萨满祭祀等仪式和满族传统民俗活动，“乌勒本”就失去了传承的环境。

着急的不止富育光，年轻时与他同在东北人民大学（即现在的吉林大学）中文系读书的荆文礼也挺急。20 世纪 90 年代从省文化厅调任吉林省艺术研究所所长后，荆文礼开始研究萨满舞蹈这一课题，在这期间了解了满族说部，从此为抢救保护这一珍贵民间艺术而奔走呼吁。2002 年 6 月，吉林省成立了以原省委副书记谷长春为主编的中国满族传统说部艺术集成编委会，集中省内外一批专家、学者参与抢救、保护的具体工作；2003 年，满族说部被批准为全国艺术科学“十五”国家课题；2004 年，被文化部列为中国民族民间文化保护工程试点项目；2006 年，满族说部进入第一批国家级非物质文化遗产保护名录。从 2000 年开始，吉林省政府已投入经费 75 万元进行普查，在 20 世纪 80 年代调查的基础上，通过新的普查彻底摸清满族说部的资源以及近百年来所经历的文化变迁和发展轨迹，在此基础上，对满族说部的分布区域、传承人的传承谱系等给予确认。同时加大对传承人的保护力度，对他们在生活上给予照顾，在经济上给予资助。有关部门还与传承人签订了讲述和整理满族传统说部的协议，以法律的形式保护其合法权益。在抓紧记录传承人讲述的同时，吉林省还建立起了满族传统说部档案室，并正在着手建设传承人数据库。目前，由传承人讲述的 500 多盘录音带和与说部相关的 20 多个小时的录像带已被刻成光盘，同时，讲述提纲和有关手写本还被扫描输入计算机，各种文字材料以及照片被归档、立卷，对满族传统说部实行综合、立体、全面的保护。根据现在记录的情况和进度，预计可以抢救出满族传统说部 30 余部，总计约 1000 万字。据介绍，“满族口头遗产传统说部丛书”第一批 11 部近 700 万字将于今年下半年由吉林人民出版社出版，其中包括富育光家传和收集整理的《东海沉冤

录》《萨大人传》《雪妃娘娘和包鲁嘎汗》《飞啸三巧传奇》《乌布西奔妈妈》等说部300余万字；第二批则已成稿15部，500多万字，预计2008年出版。

三、将来：活态传承是关键

形势看来不错，其实不容乐观。“乌勒本”是一种民间口头艺术，需要的是活态传承。富育光说，在满族中常流传着这样的话：只有有金子一样的嘴，才能讲唱“乌勒本”。多少年来，满族说部就是在口传心授中流传下来，在满文出现以后，才有了一些讲述提纲。如今，虽然有了上千万字的文字资料，但一种以语言为特点的艺术如果只停留在书面上，这种艺术的更多价值恐怕就只体现在其作为史料的可参考性了，而一种只存在于书面上的语言也只能成为一种“死去的语言”。满族说部的传承人基本上都是本氏族内的长者或是有一定文化水平的人，但即使像富育光、赵东升等有高等学历的传承人，也不能用满语讲述“乌勒本”。普查中发现，黑龙江省，孙吴县四季屯79岁的何世环老人能用流利的满语讲述说部《尼山萨满》，在满语逐渐消失的今天，这位老太太堪称国宝。不过，老太太的后代们也都不再能讲满语，她的《尼山萨满》今后又有谁能以活态形式将其传世呢？满族的历史十分悠久，从先秦时期的肃慎，到辽金时期的女真，再到明清时期的满族，在波澜壮阔的历史变革中产生了众多的英雄大传和英雄史诗，从而使满族说部有着相当凝重的历史文化内涵。满族说部讲述先世各个氏族的兴亡发轫、征战迁徙、拓疆守土、渔猎生活、英雄颂歌，如果把各个氏族的说部都集中到一起，就是整个满族及其先世的历史。在满族的发展历史中，部落、氏族分分合合，能够保持这个民族的传统和精神的东西，就是讲述祖先和部落来历的说部。“乌勒本”中体现最突出的就是满族及其先世对于祖先及自然的崇拜，这种崇拜在今天的年轻人看来或许无法接受甚至有些愚昧，但就在他们追求所谓“快乐”的时候，却也失去了一种对自然的敬畏之心和对祖先的崇敬之意。富育光在讲述说部的时候，常常由于其中的故事而潸然泪下，这令记录的工作人员震动——显然，富育光对于本民族和家族的自豪感和责任心其实源自于从小受到的传承教育。当富育光在其专著中首次披露满族先世黑水女真人创世神话《天宫大战》及萨满史诗《乌布西奔妈

妈》的片断时，国外学界表现出了极大的关注，据说好莱坞还有意将《乌布西奔妈妈》拍成电影；当荆文礼等带着整理出来的第一批满族传统说部赴京与专家研讨时，北京一家公司表示愿意出资800万买断满族说部的版权。当然，作为国家的文化遗产，满族说部不会交由某些公司来开发，但这些现象却说明满338

族说部越来越受到社会各界的关注，这对于它的传承无疑是一件再好不过的事。吉林省也准备让传承人在本氏族内选一些思想品德好、有文化、擅长演讲的年轻人，逐步把说部内容传授给他们。同时，通过社会教育和学校教育以及各种文艺手段，让说部在更广的范围内传播。

让人高兴的是，富育光在老家的侄子已表示有意学习，也许在不远的将来；黑龙江畔讲唱"乌勒本"的热闹场景可以再现，不过，一定要抓紧，因为时间不等人。

（本文原载《中国文化报》2007年5月9日）

作者简介　李晓林：中国文化报主任编辑。

后　记

富育光

2006年，“满族传统说部”被国务院正式列入第一批国家级“非物质文化遗产”名录的时候首先，浮现在我脑海中的是那一位位已逝的可亲可敬的满族说部传承人的音容笑貌：崇禄、伊郎阿、德连、杨青山、富希陆、富小昌、傅英仁、马亚川、关墨卿、鲁连坤、刘显之、王恩祥、何玉霖，及许多尚未提及尊名的满族诸姓著名穆昆达、萨满、民歌手和故事家。他们是满族世代承袭不衰的民族文化的传播者和代表。“满族传统说部”的被列入“名录”，是对他们的永恒纪念和最诚挚的告慰。

满族是一个勤劳勇敢、善于学习、能歌善舞的民族。有史可考，在白山黑水3000余年的生存发展史中，创造了灿烂的民族文化。恢弘多彩的满族传统说部艺术，便是其中最具有代表性的民族口承文化遗产的精髓。因长期社会历史的变迁，满族语言的废弃，“满族传统说部”已渐被社会所遗忘，沦为濒临消失的危境。欣逢盛世，在党和政府对民族文化遗产的高度重视及积极倡导之下，满族古老的遗存文化焕发了青春，得以广泛关爱、搜集与保护，丰富了我国多民族的文化艺术宝库，对于我国民族学、历史学、宗教学、文艺学、民俗学的研究，做出了可贵的贡献。

后 记

“满族传统说部”是在我国满族及其女真先民中传袭古老的民族艺术古卉，深邃的历史文化内涵、古朴的风韵、波澜跌宕的故事情节、丰富多样的艺术表现形式，日益引起学界的广泛兴趣。近年来，在国内各类学刊、报纸或网络上，纷纷刊载专论、信息与评介。我本人也常常接到友人电话或登门造访，对于久已陌生又甚感亲切而神秘的“满族传统说部”，给予了高度的评赞和鼓励，使我们深受感动。从实际说来，我们对于“满族传统说部”遗存的调查与抢救，早在20世纪70年代末就开始了。但因种种原因，抢救工程被迫中辍。21世纪迎来了希望的曙光。作为一名满族学者，一位承袭家族300年文化传承史的说部传承人，当床下沉睡多年的阖族长辈和族友的说部遗著得以陆续问世时，我感到莫大的欣慰，尤倍感到来之不易。

本书是我们将近年来，发表在国内期刊和报纸上有关研究和评述“满族传统说部”的一些代表性文章，选录并汇集成书，以飨读者。我坚信，本书的出版是对民族文化抢救事业的激励，既将促进“满族传统说部”研究的深入开展，也有助于更好地抢救与保护濒临消失的“满族传统说部”这一非物质文化遗产。

本书的出版，得益于长春师范学院的大力支持。在编辑此书过程中，自始至终得到该院萨满文化研究所所长郭淑云教授和崔子科、王春强诸先生的热心参与和帮助，特深表谢忱！

富育光

2009年5月